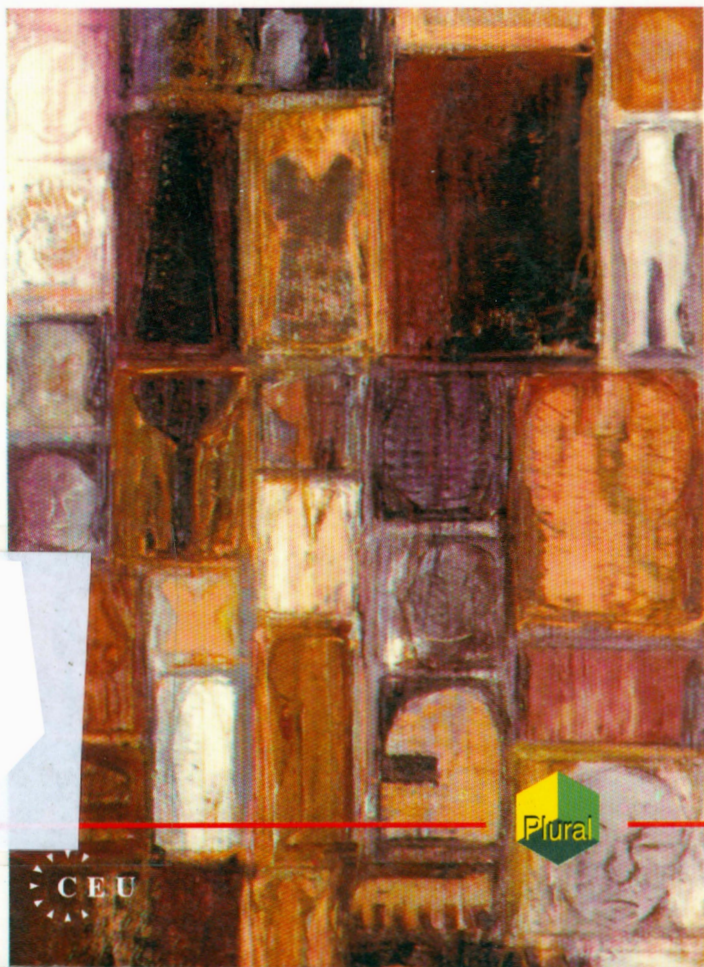


Emmanuel Lévinas

Totalitate și Infinit

Eseu despre exterioritate



Această carte a fost publicată în cadrul proiectului de traduceri al Universității Central Europene, fiind sponsorizată de Regional Publishing Center-Open Society Institute Budapesta și Fundația pentru o Societate Deschisă, România.

Lector Virgil Ciomoș

Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*;
La Haye, Martinus Nijhoff, 1961
published by Kluwer Academic Publishers,
The Netherlands (1965, 1980)
© Kluwer Academic Publishers B.V., 1965
© for the Romanian edition by Central European
University Press, 1999

Editura POLIROM
Iași, P.O. Box 266, 6600
București, b-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale :

LÉVINAS, EMMANUEL

Totalitate și Infinit : eseu despre exterioritate / Emmanuel Lévinas ;
trad., glosar și bibliografie de Marius Lazurca ;
postf. de Virgil Ciomoș – Iași : Polirom, 1999
296 p. ; 21 cm. – (Plural M)

Tit. orig. (fre): *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*.

Bibliogr.

ISBN : 973-683-266-X

I. Lazurca, Marius (trad.)

II. Ciomoș, Virgil (postf.)

CIP : 1

Printed in ROMANIA

Emmanuel Lévinas

TOTALITATE ȘI INFINIT

Eseu despre exterioritate

Traducere, glosar și bibliografie
de Marius Lazurca

Postfață de Virgil Ciomoș

POLIROM
1999

Prefață

Se consideră îndeobște că e important să știm că nu ne înșelăm în privința moralei.

Luciditatea – deschidere a spiritului către adevăr – nu constă oare în a întrevedea posibilitatea permanentă a războiului? Starea de război suspendă morala; ea golește instituțiile și îndatoririle veșnice de chiar eternitatea lor și, prin aceasta, aruncă în provizoriu imperativele necondiționale. Ea își proiectează anticipat umbra asupra tuturor acțiunilor omenești. Războiul nu este doar una – eventual cea mai dificilă – dintre încercările moralei. El o face derizorie. Din această pricină, politica, arta de a prevedea și de a câștiga prin toate mijloacele războiul, se confundă cu însuși exercițiul rațiunii. Politica se opune moralei, precum filosofia se opune naivității.

Nu e nevoie să evocăm fragmente obscure din Heraclit pentru a demonstra că ființa se dezvăluie gândirii filosofice sub chipul războiului; sau că războiul nu o afectează doar ca faptul cel mai exemplar, ci ca însăși exemplaritatea – sau adevărul – realului. În război, realitatea sfîșie cuvintele și imaginile care o disimulează pentru a se dezvălui în nuditatea și asprimea sa. Realitate dură (sună ca un pleonasm!), dură lecție a lucrurilor, războiul se produce ca experiența pură a ființei pure, în chiar clipa apariției sale fulgurante în care cad toate cortinele iluziei. Evenimentul ontologic care se schițează în această neagră limpezime este o deplasare a ființelor instalate pînă atunci în propria identitate, o mobilizare a absoluturilor de către o ordine obiectivă căreia nimeni nu i se poate sustrage. Proba de forță este proba realului. Violența nu constă însă atît în a răni sau a distruge, cît în a întrerupe continuitatea persoanelor, în a le face să joace roluri în care nu se mai regăsesc, în a le face să-și trădeze nu numai propriile angajamente, ci și propria substanță, în a le face să îndeplinească acțiuni care vor distruge orice posibilitate de acțiune. Precum războiul mondial, orice război se face cu arme care se întorc împotriva celui care le folosește. El instaurează o stare în raport cu care nimeni nu poate lua distanță. Nimic nu mai poate fi exterior. Războiul nu manifestă exterioritatea, și nici pe altul ca altul; el distruge identitatea Aceluiași.

Chipul ființei dezvăluit în război se fixează în conceptul de totalitate care domină filosofia occidentală. În cadrul ei, indivizii nu sînt

decît reprezentanți ai unor forțe care îi determină fără voia lor. Indivizii își întemeiază propriul sens pe această totalitate (sens altminteri invizibil, în afara acestei totalități). Unicitatea fiecărui prezent este neîncetat sacrificată unui viitor chemat să-i precizeze sensul obiectiv; fiindcă doar sensul ultim contează, doar acțiunea supremă transformă ființele în ele însele. Ele sînt ceea ce vor apărea în formele, deja plastice, ale epopeii.

Conștiința morală nu poate suporta privirea batjocoritoare a politicii decît în măsura în care certitudinea păcii domină evidența războiului. O asemenea certitudine nu se obține prin simplul joc al antitezelor. Pacea imperiilor rezultate din război se sprijină pe război. Ea nu restituie ființelor alienate identitatea pierdută. E nevoie pentru aceasta de o relație originară și originală cu ființa.

Din punct de vedere istoric, morala se va opune politicii și va depăși funcțiile simplei prudențe sau canoanele estetice, pentru a se pretinde necondițională și universală abia atunci cînd eshatologia păcii mesianice se va suprapune peste ontologia războiului. Filosofii o privesc cu circumspecție, deși o folosesc pentru a anunța pacea. Ei deduc o pace finală din rațiunea care își face jocul în sînul războaielor vechi sau actuale, întemeind astfel morala pe politică. În opinia filosofilor, eshatologia – divinație subiectivă și arbitrară, rod al unei revelații fără probe, tributară credinței – ține în mod natural de Părere.

Și totuși, e limpede că fenomenul extraordinar al eshatologiei profetice nu pretinde să-și cîștige dreptul de cetate în domeniul gîndirii prin identificarea cu evidența filosofică. Desigur, în cadrul religiilor și chiar în cel al teologiilor, asemenea unui oracol, eshatologia pare să „completeze” evidențele filosofiei; credințele-conjecturi se pretind mai sigure decît evidențele, ca și cum eshatologia le-ar furniza clarificări asupra viitorului prin revelarea finalității ființei. Însă, redusă la evidențe, eshatologia ar accepta prin aceasta ontologia totalității născută din război. Importanța ei este alta. Ea nu introduce un sistem teologic în cadrul totalității și nu constă în indicarea unei orientări a istoriei. Eshatologia realizează legătura cu ființa *străbătînd totalitatea* sau istoria, și nu cu ființa, dincolo de trecut și de prezent. Nu cu vidul care ar înconjura totalitatea și în domeniul căruia, în mod arbitrar, s-ar putea crede orice, promovîndu-se astfel drepturile unei subiectivități libere ca vîntul. Eshatologia este o relație cu un *surplus întotdeauna exterior totalității*, ca și cum totalitatea obiectivă nu ar atinge adevărata măsură a ființei, ca și cum un alt concept – acela de *infini*t – ar trebui să exprime această transcendență în raport cu totalitatea, transcendență de neînglobat într-o totalitate și la fel de originară ca și totalitatea.

Acest „dincolo” de totalitate și de experiența obiectivă nu se descrie totuși într-o manieră pur negativă. El se reflectă în *interiorul* totali-

tății și al istoriei, în *interiorul* experienței. Eshatologicul, ca „dincolo” al istoriei, sustrage ființele de sub imperiul istoriei și al viitorului, le trezește și le convoacă la o deplină responsabilitate. Judecînd istoria în ansamblu, exterior pînă și războaielor care îi marchează sfîrșitul, eshatologicul restituie fiecărui moment deplină sa semnificație și anume, în chiar momentul respectiv. Toate cauzele sînt gata de a fi ascultate; nu judecata finală contează, ci judecata fiecărui moment al timpului în care cei vii sînt judecați. Ideea eshatologică a judecății (opusă judecății istoriei, pe care Hegel a considerat-o în mod eronat drept raționalizarea celei dintîi) implică mai întîi ideea că ființele au o identitate „înaîntea” eternității, înaîntea încheierii istoriei, înaîntea consumării timpurilor, cît încă mai e timp, și, în al doilea rînd, că ființele există, desigur, în relație, dar plecînd de la ele însele și nu de la totalitate. Ideea unei ființe ce debordează istoria face posibilă existența unor *ființări* în egală măsură angajate în ființă și personale, chemate să răspundă la propriul proces și, ca atare, deja adulte, *ființări* care, tocmai de aceea, pot efectiv să vorbească și nu doar să împrumute buzele lor discursului anonim al istoriei. Pacea e tocmai această aptitudine de a vorbi. Viziunea eshatologică sparge totalitatea războaielor și a imperiilor în care nu se vorbește. Ea nu vizează sfîrșitul istoriei în ființa înțeleasă ca totalitate, ci realizează relația cu infinitul ființei, care depășește totalitatea. Prima „viziune” a eshatologiei (astfel distinctă de opiniile revelate ale religiilor pozitive) atinge posibilitatea însăși a eshatologiei, și anume ruptura totalității, posibilitatea unei *semnificații fără context*. Experiența moralei nu decurge din această viziune – ea o *consumă*; etica este o optică. O „viziune” fără imagini, așadar lipsită de virtuțile obiectivante sinoptice și totalizante ale vederii, o relație sau, încă, o intenționalitate de un cu totul alt tip, pe care acest studiu încearcă să le descrie.

Relația cu Ființa nu se produce, oare, doar în reprezentare, locul natural al evidenței? Obiectivitatea, căreia războiul îi dezvăluie asprimea și puterea universală, reprezintă cu adevărat forma unică și originară sub care Ființa se *impune* conștiinței, atunci cînd Ființa se distinge de imagine, de vis, de abstracția subiectivă? Este aprehensiunea unui obiect echivalentă oare cu urzeala pe care se țes legăturile cu adevărul? La aceste întrebări cartea de față răspunde prin „nu”. Pentru pace e nevoie de eshatologie. Însă aceasta nu înseamnă că, afirmată în mod obiectiv, eshatologia e crezută prin credință, și nu știută prin știință. Înaîntea de toate, aceasta înseamnă că, în istoria obiectivă pe care o dezvăluie războiul, ea nu va funcționa ca sfîrșit al acestui război sau ca sfîrșit al istoriei.

Dar experiența războiului nu descalifică oare eshatologia, așa cum descalifică ea morala? N-am început prin a recunoaște tocmai evidența incontestabilă a totalității?

În realitate, de cînd eshatologia a opus pacea războiului, evidența celui din urmă se menține într-o civilizație fundamental ipocrită, cu alte cuvinte atașată în același timp și Adevărului, și Binelui, de aici înainte antagoniste. Este poate vremea să recunoaștem în ipocrizie nu doar un defect contingent al omului, ci sfișierea profundă a unei lumi proprii în același timp filosofilor și profeților.

Dar pentru filosof, experiența războiului și a totalității nu coincide oare cu experiența și cu evidența pur și simplu? Iar filosofia însăși nu se definește oare, de fapt, ca o tentativă de a trăi în evidență, în opoziție cu părerea celorlalți, cu iluziile și fantezia propriei subiectivități? Eshatologia păcii, exterioară acestei experiențe, nu trăiește oare din păreri și iluzii subiective? Sau poate că însăși evidența filosofică trimite la o situație care nu mai poate fi explicitată în termeni de „totalitate”. Poate că non-cunoașterea unde începe cunoașterea filosofică nu coincide cu neantul pur și simplu, ci doar cu neantul de obiecte. Fără a substitui eshatologia filosofiei, fără a „demonstra” filosofic „adevărurile” eshatologice, se poate regăsi plecînd de la totalitate o situație în care totalitatea se sparge, această situație condiționînd totalitatea însăși. O asemenea situație este strălucirea exteriorității sau a transcendenței în chipul celuiualt. Conceptul acestei transcendențe, definit în mod riguros, se exprimă prin termenul de „infini”. Această revelație a infinitului nu conduce la acceptarea nici unui conținut dogmatic, și ar fi greșit să susținem raționalitatea filosofică a acestui conținut în numele adevărului transcendențial al ideii infinitului. Căci felul de a urca pînă la și de a te menține dincoace de certitudinea obiectivă pe care am descris-o se apropie de ceea ce se numește îndeobște metodă transcendențială, fără a evoca prin această noțiune și procedeele tehnice ale idealismului transcendențial.

Pentru un spirit, violența de a întîmpina o ființă care îi este inadecvată ar contrazice oare idealul de autonomie care ghidează filosofia, stăpîna pe adevărurile sale în spațiul evidenței? Relația cu infinitul – ideea Infinitului a lui Descartes – depășește gîndirea într-un cu totul alt sens decît părerea. Aceasta din urmă dispăre ca o suflare cînd e atinsă de gîndire sau se dezvăluie deja interioară acestei gîndiri. În ideea infinitului se gîndește ceea ce rămîne întotdeauna exterior gîndirii. Condiție a oricărei păreri, ideea infinitului este de asemenea condiția oricărui adevăr obiectiv. În ideea infinitului este spiritul însuși înainte de a se oferi pe sine diferenței între ceea ce descoperă prin sine însuși și ceea ce primește prin părere.

Raportul cu infinitul nu poate, desigur, să fie explicitat în termenii experienței – fiindcă infinitul depășește gîndirea care-l gîndește. În această depășire se produce însăși *infinirea* sa, în așa fel încît relația cu infinitul ar trebui explicitată în alți termeni decît cei ai experienței obiective. Dar dacă experiența înseamnă chiar relație cu cel absolut altul – cu alte cuvinte cu ceea ce depășește

întotdeauna gândirea –, relația cu infinitul realizează experiența prin excelență.

În fine, viziunea eshatologică nu opune experienței totalității protestul unei persoane în numele egoismului personal sau chiar al propriei mîntuiri. O asemenea proclamare a moralei, fondată pe subiectivismul pur al eului, este descalificată de către război, de către totalitatea pe care o dezvăluie și de către necesitățile obiective. Oponem obiectivității războiului o subiectivitate ivită din viziunea eshatologică. Ideea infinitului eliberează subiectivitatea de judecata istoriei și o declară, în orice clipă, gata de a fi judecată și, într-un anumit fel¹, chemată să participe la această judecată, judecată cu neputință în lipsa subiectivității. Legea aspră a războiului se frînge de infinit – mai obiectiv decît obiectivitatea –, și nu de un subiectivism neputincios și rupt de ființă.

Ființele particulare își abandonează adevărul într-un Tot în care își pierde exterioritatea? Sau, dimpotrivă, evenimentul suprem al ființei constă în strălucirea întreagă a acestei exteriorități? Iată la ce se reduce chestiunea cu care am început.

Această carte se prezintă așadar ca o apărare a subiectivității, fără a o prezenta însă la nivelul protestului ei pur egoist împotriva totalității, nici prin angoasa ei înaintea morții, ci prin faptul că e fondată pe ideea infinitului.

Cartea va începe prin distincția dintre ideea de totalitate și ideea infinitului și prin afirmarea primatului filosofic al ideii infinitului. Vom relata cum infinitul se produce în relația Aceluiași cu Altul și cum, de nedepășit, particularul și personalul polarizează într-un anumit fel chiar cîmpul în care are loc această producție a infinitului. Termenul de „producție” indică și efectuarea ființei (evenimentul „se produce”, un automobil „se produce”), dar și punerea sa în lumină, expunerea sa (un argument „se produce”, un actor „se produce”). Ambiguitatea acestui verb traduce ambiguitatea esențială a procesului prin care, în același timp, ființa unei entități se exercită și prin care ea se revelează.

Ideea infinitului nu este acea noțiune construită de o subiectivitate pentru a reflecta o entitate nemărginită, depășind toate limitele și, prin aceasta, infinită. Producerea entității infinite nu poate să fie separată de ideea infinitului, căci această depășire a limitelor se produce chiar în cadrul disproporției dintre ideea infinitului și infinitul propriu-zis. Ideea infinitului este modul de a fi – *infinirea* – infinitului. Infinitul nu este mai întîi, pentru a se revela apoi. Infinirea sa se produce ca o revelație, ca o *punere în eu* a ideii sale. Ea se produce în faptul neverosimil în care o ființă separată fixată în propria identitate, Același-ul, Eul, cuprinde în sine ceea ce nu ar putea nici cuprinde și nici primi prin simplul fapt al identității

1. Cf. mai jos, pp. 9 sq.

sale. Subiectivitatea realizează aceste exigențe imposibile: faptul uimitor de a cuprinde mai mult decît se poate cuprinde. Această carte va prezenta subiectivitatea ca întîmpinîndu-l pe Celălalt, o va prezenta ca ospitalitate. În ea se realizează integral ideea infinitului. Cu alte cuvinte, intenționalitatea, în care gîndirea rămîne *adecvare* la obiect, nu definește conștiința la nivelul ei fundamental. Orice cunoaștere, ca intenționalitate, presupune ideea infinitului, *inadecvarea* prin excelență.

A cuprinde mai mult decît propria capacitate nu înseamnă a îngloba prin gîndire totalitatea ființei sau, măcar, a putea să dai seama despre ea, *a posteriori*, prin jocul interior al gîndirii constituante. A cuprinde mai mult decît propria capacitate înseamnă, neîncetat, a arunca în aer cadrele unui conținut gîndit, a trece peste barierele imanenței, fără însă ca această coborîre în ființă să se reducă, din nou, la un concept de coborîre. Unii filosofi au încercat să exprime prin conceptul actului (sau al întrupării care îl face posibil) această coborîre în real pe care conceptul de gîndire, înțeleasă ca și cunoaștere pură, l-ar menține ca pe un joc de lumini. Actul gîndirii – gîndirea ca act – ar preceda gîndirea gîndind un act sau luînd cunoștință de un act. Noțiunea de act comportă în mod esențial o violență, aceea a tranzitivității, care lipsește transcendenței gîndirii, închisă în ea însăși, în ciuda tuturor aventurilor sale, imagineare în definitiv sau parcurse, precum Ulise, doar pentru a se întoarce la sine. Violența esențială care izbucnește în act este surplusul ființei în raport cu gîndirea care pretinde a o cuprinde, miracolul ideii infinitului. Întruparea conștiinței nu se poate înțelege așadar decît dacă, dincolo de adecvare, depășirea ideii de către propriul *ideatum* – adică ideea infinitului – pune conștiința în mișcare. Ideea infinitului care nu e o reprezentare a infinitului fundamentează însăși activitatea. Gîndirea teoretică, critica și cunoașterea, cărora li se opune activitatea, au același fundament. Ideea infinitului, care nu e la rîndul ei o reprezentare a infinitului, este sursa comună a activității și teoriei.

Conștiința nu constă așadar în egalarea ființei prin reprezentare, în a tinde către lumina deplină în care această adecvare se caută, ci în a depăși acest joc de lumini – această fenomenologie – și a împlini *evenimente* a căror semnificație supremă, contrar concepției heideggeriene – nu este de *a devălu*. Filosofia descoperă desigur semnificația acestor evenimente, dar ele se produc fără ca descoperirea (sau adevărul) să fie destinul lor; fără măcar ca vreo descoperire anterioară să lumineze producerea acestor evenimente, esențialmente nocturne; sau fără ca întîmpinarea chipului și fapta dreaptă – care condiționează nașterea adevărului însuși – să poată fi luate drept o devăluire.

Fenomenologia este o metodă filosofică; definită ca înțelegere prin punere în lumină, ea nu constituie evenimentul ultim al ființei însăși. Relația dintre Același și Altul nu se reduce întotdeauna la

cunoașterea Altuia de către Același, și nici chiar la *revelarea* Altuia către Același, distinctă în mod esențial de dezvăluire¹.

Opoziția față de ideea de totalitate ne-a frapat în *Stern der Erlösung* a lui Franz Rosenzweig, prea prezent în această carte pentru a mai fi citat. Prezentarea și dezvoltarea noțiunilor utilizate datorează totul metodei fenomenologice. Analiza intențională este căutarea concretului. Noțiunea, prinsă sub privirea directă a gândirii care o definește, se revelează inserată în orizonturi nebănuite de această gândire; aceste orizonturi îi dau un sens – iată ideea esențială a lui Husserl². Ce contează dacă în fenomenologia husserliană, conform literei, aceste orizonturi se interpretează la rîndul lor ca gândiri vizînd obiecte. Ceea ce contează este ideea unei depășiri a gândirii obiectivante de către o experiență uitată, din care gândirea trăiește. Spargerea structurii formale a gândirii – noemă a unei noeze – în evenimente pe care această structură le disimulează, dar care o fundamentează și pe care o restituie semnificației sale concrete, constituie o *deducție* – necesară și totuși non-analitică – care, în expunerea noastră, e marcată prin termeni ca „așadar” sau „chiar”, sau „aceasta realizează aceea”, sau „aceasta se realizează ca aceea”.

În lucrarea de față, semnificația pe care deducția fenomenologică o acordă gândirii teoretice asupra ființei și expunerea panoramică a ființei înseși nu sînt iraționale. Aspirația către exterioritatea radicală, numită din această cauză metafizică, respectul acestei exteriorități metafizice – care trebuie, înainte de toate, „lăsată să fie” – constituie adevărul. Această aspirație animă lucrarea noastră și atestă fidelitatea ei față de intelectualismul rațiunii. Însă gândirea teoretică, ghidată de idealul obiectivității, nu epuizează această aspirație, fiindcă nu reușește să-și atingă obiectivele. Dacă, așa cum această carte o va arăta, relațiile etice pot să împlinească transcendența, este pentru că esența eticii se găsește în *intenția sa transcendentă* și pentru că nici o intenție transcendentă nu are structura noeză-noemă. Prin *ea însăși*, etica este o „optică”. Ea nu se mărginește la a pregăti exercițiul teoretic al gândirii care ar monopoliza, ea singură, transcendența. Opoziția tradițională între teorie și practică se va șterge în cadrul transcendenței metafizice, unde se stabilește o relație cu cel absolut altul sau adevărul și pentru care etica este calea

1. Abordînd la sfîrșitul acestei lucrări relații pe care le plasăm dincolo de chip, vom întîlni evenimente care nu pot fi descrise drept noeze vizînd noeme, nici drept intervenții active îndeplinind proiecte, și nici, bineînțeles, drept forțe fizice deversîndu-se în mase. E vorba de conjuncturi în ființă pentru care termenul cel mai potrivit ar fi poate acela de dramă în sensul în care Nietzsche înțelegea să-l utilizeze atunci cînd, la sfîrșitul *Cazului Wagner*, deplîngea traducerea lui pripită prin acțiune. Însă din cauza echivocului care ar rezulta renunțăm la acest termen.

2. Cf. articolul nostru în *Edmund Husserl 1859-1959*, „Phaenomenologica”, pp. 73-85.

regală. Pînă aici, raportul dintre teorie și practică nu se putea concepe decît sub aspectul unei solidarități sau al unei ierarhii: activitatea se bazează pe o cunoaștere care o luminează; cunoașterea cere acțiunii să stăpînească materia, sufletele și comunitățile – o tehnică, o morală, o politică – pentru a procura pacea necesară exercitării ei pure. Noi vom merge mai departe și, cu riscul de a părea să confundăm teoria și practica, le vom trata și pe una, și pe cealaltă ca pe moduri ale transcendenței metafizice. Confuzia aparentă este deliberată și constituie una dintre tezele cărții. Fenomenologia husserliană a făcut posibilă această trecere de la etică la exterioritatea metafizică.

Iată-ne foarte departe față de tema acestei cărți, așa cum o enunța prima frază a prefetei. Este vorba, deja, de atîtea lucruri, chiar și în aceste rînduri preliminare care trebuiau să enunțe fără ocol sensul cercetării întreprinse. În orice caz, cercetarea filosofică nu răspunde la întrebări ca un interviu, un oracol sau ca înțelepciunea. În plus, se poate oare vorbi despre o carte ca și cum nu tu ai fi scris-o, ca și cum ai fi primul ei critic? Se poate astfel anula dogmatismul inevitabil în care se adună și se combină o expunere ce-și urmărește tema? Textul va apărea în ochii cititorului, în mod firesc, indiferent față de peripecțiile acestei vînători, ca un desiş de dificultăți în care prada nu e defelsigură. Am dori să-l invităm să nu se lase descurajat de pustietatea anumitor cărări, de inconfortul primei secțiuni, căreia îi subliniem caracterul pregătitor, loc însă în care se precizează orizontul întregii noastre cercetări.

Cuvîntul introductiv, care caută să străpungă ecranul așezat între autor și cititor de către cartea însăși, nu este totuși un cuvînt de onoare. El semnalează doar esența limbajului care constă în a deconstrui, în fiecare clipă, propria frază prin cuvînt-înainte sau exegeză, în a dezice zisa, a încerca să re-spui fără ceremonie ceea ce a fost deja prost înțeles în ceremonialul inevitabil în care se complace zisa.

ACELAŞI

Secțiunea I

ȘI ALTUL

A. Metafizică și transcendență

1. Dorința de invizibil

„Adevărata viață e în altă parte.” Sîntem însă în lume. Metafizica se ivește și se menține în acest alibi. Ea este întoarsă către „altundeva” și „altceva” și „altul”. Sub forma cea mai generală pe care a avut-o în istoria gîndirii, metafizica apare într-adevăr ca o mișcare izvorîtă dintr-o lume familiară – oricare ar fi tărîmurile încă neștiute care o mărginesc sau pe care le ascunde – dintr-un „acasă” pe care-l locuim și îndreptată către o „străinătate”, către un dincolo.

Capătul aceste mișcări – altundeva sau altul – este numit *altul* într-un sens eminent. Nici o călătorie, nici o schimbare de climat nu ar putea satisface dorința care animă această mișcare. Altul dorit în mod metafizic nu e „altul” precum pîinea pe care o mănînc, precum țara pe care o locuiesc, precum peisajul pe care-l contemplu, precum uneori eu însumi în raport cu mine însumi, precum acest „eu” și acest „altul”. Din aceste realități pot să mă „hrănesc” și, într-o foarte largă măsură, să mă satur, ca și cum ele doar mi-ar fi lipsit. Prin aceasta, *alteritatea* lor se resoarbe în identitatea mea de gînditor sau de posesor. Dorința metafizică tinde către *cu totul altceva*, către *cel absolut altul*. Analiza obișnuită a dorinței nu ar putea anihila pretenția ei neobișnuită. La baza dorinței, potrivit interpretării obișnuite, s-ar găsi nevoia; dorința ar marca o ființă săracă sau incompletă sau căzută din măreția trecută. Dorința ar coincide, așadar, cu conștiința a ceea ce s-a pierdut. Ea ar fi în mod esențial nostalgie, dor de întoarcere. Astfel formulată însă, ea nici n-ar bănuî măcar ce e cel cu adevărat altul.

Dorința metafizică nu aspiră la întoarcere, fiindcă e dorul de o țară unde nu ne-am născut. Dor al unei țări cu totul străine, care nu ne-a fost nicicînd patrie și unde nu vom merge niciodată. Dorința metafizică nu se bazează pe o rudenie prealabilă. Dorință cu neputință de satisfăcut. Căci se vorbește cu ușurință de dorințe

satisfăcute sau de nevoi sexuale, morale și religioase. Astfel, dragostea însăși este privită ca o foame sublimă. Aceste expresii sînt posibile fiindcă majoritatea dorințelor noastre nu sînt pure; la fel și dragostea noastră. Dorințele care pot fi satisfăcute nu amintesc de dorința metafizică decît prin dezamăgirile satisfacției sau prin stimularea nonsatisfacției și a dorinței, stimulare definind însăși voluptatea. Dorința metafizică are o altă intenție – ea vizează ceea ce se găsește dincolo de tot ce ar fi simplă satisfacție. Este precum bunătatea: cel Dorit nu satisface dorința, ci o adîncește.

Generozitate alimentată de cel Dorit și, în acest sens, relație care nu anihilează distanța, care nu e apropiere sau, pentru a cuprinde mai strîns esența generozității și a bunătății, raport a cărui valoare constă în îndepărtare, separare, căci se hrănește, s-ar putea spune, din propria foame. Această îndepărtare nu e radicală decît dacă dorința nu poate anticipa dezirabilul, dacă nu îl gîndește în prealabil, dacă merge către el într-o aventură, altfel spus ca înspre o alteritate absolută, de neanticipat, ca înspre moarte. Dorința e absolută dacă ființa doritoare este muritoare, iar cel Dorit invizibil. Invizibilitatea nu indică absența raportului; ea implică raporturi cu ceea ce nu e dat, cu ceva despre care n-ai idee. Vederea este adecvare între idee și lucru: comprehensiune care înglobează. Inadecvarea nu desemnează o simplă negare sau o întunecare a ideii, ci – dincolo de lumină și întuneric, dincolo de cunoașterea măsurînd ființe – lipsa de măsură a Dorinței. Dorința este dorință de cel absolut Altul. Dincolo de foamea pe care o potolești, de setea pe care o stingi și de simțurile pe care le liniștești, metafizica îl dorește pe Altul, dincolo de toate satisfacțiile, fără ca prin corp vreun gest să fie posibil pentru a diminua aspirația, fără putința de a schița vreo mîngiere cunoscută sau de a inventa una nouă. Dorință fără satisfacție și care *aude* îndepărtarea, alteritatea și exterioritatea Altuia. Pentru Dorință, această alteritate, inadecvată ideii, are un sens. Ea e înțeleasă ca alteritate a Celuilalt și ca aceea a Celui-Preaînalt. Dimensiunea însăși a înălțimii este deschisă de Dorința metafizică¹. Elevația și noblețea acestei înălțimi este dată de faptul că ea nu mai e cerul, ci Invizibilul. A muri pentru cele nevăzute – iată metafizica. Însă aceasta nu vrea să spună că dorința se poate lipsi de acte. Doar că aceste acte nu sînt nici încheiere, nici mîngiere, nici liturghie.

1. „Sînt incapabil să admit că există vreo altă formă de studiu ce ar determina sufletul să privească în sus, în afară de cea care se raportează la real, care e invizibil” – Platon, *Republica*, 529 b.

Pretenție nebună de invizibil, într-o vreme cînd experiența lucidă a umanului învață, în secolul XX, că gîndurile oamenilor se nasc din nevoi care explică și societatea, și istoria; că foamea și teama pot învinge orice rezistență omenească și întreaga libertate. Nu ne putem îndoi de această precaritate umană, de această stăpînire a lucrurilor sau ticăloșilor asupra oamenilor. A fi om înșă înseamnă a ști că așa stau lucrurile. Libertatea constă în a ști că libertatea e în pericol. Înșă a ști sau a fi conștient înseamnă a avea timpul de a evita sau de a preveni momentul inumanului. Această perpetuă amînare a orei trădării – infimă diferență între om și neom – este cea care fondează bunătatea, dorința de cel absolut Altul sau noblețea, dimensiunea metafizicii.

2. Ruptura totalității

Această exterioritate absolută a obiectului metafizic, ireductibilitatea mișcării la un joc interior, la o simplă prezență de la sine la sine, este cerută, dacă nu chiar demonstrată, de cuvîntul „transcendent”. Mișcarea metafizică este transcendentă, iar transcendența, dorință și inadecvare, este în mod necesar o transascendență¹. Transcendența prin care metafizicianul descrie această mișcare are trăsătura remarcabilă că distanța pe care o exprimă – spre deosebire de orice altă distanță – intră în *maniera de a exista* a ființei exterioare. Caracteristica sa formală – a fi alta – îi dă conținutul; în așa fel încît metafizicianul și Altul nu se *totalizează*. Metafizicianul e absolut separat.

Metafizicianul și Altul nu formează o corelație oarecare, care ar fi reversibilă. Reversibilitatea unei relații în care termenii să se citească de la stînga la dreapta sau invers i-ar cupla, *unul* cu *altul*. Ei s-ar completa într-un sistem, vizibil din afară. Pretinsa transcendență s-ar resorbi astfel în unitatea sistemului care ar anihila alteritatea radicală a Altuia. Ireversibilitatea nu înseamnă doar că Același merge către Altul altfel decît Altul către Același. Această eventualitate nu intră la socoteală: separarea radicală între Același și Altul desemnează însuși faptul că e imposibil să te plasezi în afara corelației lor pentru a înregistra corespondența sau noncorespondența dusului față de întors. Altminteri, Același

1. Împrumutăm acest termen de la Jean Wahl. Cf. „Sur l'idée de la transcendance”, în *Existence humaine et transcendance*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1944. Ne-am inspirat mult din temele evocate în acest studiu.

și Altul ar fi reunite printr-o privire comună, iar distanța absolută care îi separă ar fi anihilată.

Alteritatea, heterogenitatea radicală a Altuia nu este posibilă decât dacă Altul este altul în raport cu un termen a cărui esență este de a rămîne în punctul de plecare, de a servi drept *intrare* în relație, de a fi Același nu în mod relativ, ci absolut. *Un termen nu poate rămîne în mod absolut în punctul de plecare al relației decât ca Eu.*

Dincolo de orice individuație în raport cu un sistem de referințe, a fi eu înseamnă a avea identitatea drept conținut. Eul nu este o ființă care rămîne întotdeauna aceeași, ci ființa a cărei existare (*exister*) constă în a se identifica, a-și regăsi identitatea prin tot ceea ce i se întîmplă. El este identitatea prin excelență, lucrarea (*oeuvre*) originară a identificării.

Eul este identic pînă și în alterările sale. El și le reprezintă și le gîndește. Identitatea universală, în care heterogenul poate fi cuprins, are osatura unui subiect, a primei persoane. Gîndirea universală e un „eu gîndesc”.

Eul e identic în alterările sale încă într-un sens. Într-adevăr, eul care gîndește se ascultă gîndind sau se înfricoșează de adîncurile sale și, în raport cu sine, e un altul. Eul descoperă astfel faimoasa naivitate a gîndirii sale care gîndește „în fața ei”, așa cum se poate merge „în fața ta”. El se ascultă gîndind și se surprinde dogmatic, străin de sine. Dar Eul rămîne Același în fața acestei alterități, se confundă cu sine, incapabil de apostazie în raport cu acest „sine” surprinzător. Fenomenologia hegeliană – în care conștiința de sine este distincția de ceea ce nu e distinct – exprimă universalitatea Aceluiași, care se identifică în alteritatea obiectelor gîndite și în ciuda opoziției dintre sine și sine. „Eu însumi mă disting de mine însumi și, în acest proces, pentru mine este imediat (evident) că ceea ce este distinct nu este distinct. Eu, Omonimul, mă resping pe mine însumi, dar ceea ce a fost considerat distinct și afirmat ca diferit este, fiindcă distinct în mod imediat, lipsit pentru mine de orice diferență”¹. Diferența nu e o diferență, eul, ca altul, nu e un „Altul”. Nu o să reținem din acest citat caracterul provizoriu, pentru Hegel, al evidenței imediate. Eul care respinge sinele, trăit ca silă, eul înlănțuit de sine, trăit ca plectis – sînt moduri ale conștiinței de sine și se bazează pe identitatea indestructibilă a eului și sinelui. Alteritatea eului, care se ia drept altul, poate înflăcăra imaginația poetului tocmai datorită faptului că ea nu este decât un joc al Aceluiași:

1. Hegel, *Phenomenologia Spiritului*, ediția Hyppolite, pp. 139-140.

negarea eului de către sine este chiar unul dintre modurile de identificare a eului.

Identificarea Aceluiași în Eu nu se produce ca o monotonă tautologie: „Eu sint Eu”. Originalitatea identificării, ireductibilă la formalismul lui *A este A*, ar fi astfel scăpată din vedere. Identificarea trebuie fixată nu reflectînd la reprezentarea abstractă a sinelui de către sine, ci trebuie plecat de la relația concretă dintre un eu și o lume. Aceasta din urmă, străină și ostilă, ar trebui logic să altereze eul. Or, raportul adevărat și original între termenii evocați, în care eul se dezvăluie ca Același prin excelență, se produce sub modalitatea *locuirii* în lume. *Maniera* Eului față de „altul” lumii constă în *locuire*, în a se identifica existînd *acasă* (*chez soi*). Eul, într-o lume la prima vedere alta, este totuși autohton. El este revirimentul însuși al acestei alterări. El găsește în lume un loc și o casă. A locui este modul însuși de *a se ține*; nu precum faimosul șarpe care se ține mușcîndu-și coada, ci precum corpul care, pe pămîntul exterior lui, *se ține și poate*. Acest „acasă” nu e un recipient, ci un loc în care *eu pot*, în care, depinzînd de o realitate sau alta, sînt liber, în ciuda sau datorită acestei dependențe. E suficient să mergi, *să faci*, pentru a apuca orice obiect, pentru a lua. Într-un anumit sens, totul într-un loc anume este la dispoziția mea, chiar și astrele, cu condiția să socotesc, să calculez intermediarii sau mijloacele. Locul, ca mediu, oferă mijloace. Totul este aici, totul îmi aparține; totul este legat (*pris*) cu legătura (*prise*) originară a locului, totul este înțeles* (*com-pris*). Posibilitatea de a poseda, cu alte cuvinte de a suspenda alteritatea însăși a ceea ce nu e altul decît la prima vedere și altul în raport cu mine – aceasta este tocmai *maniera* Aceluiași. În lume sînt *acasă* pentru că ea se oferă sau se sustrage posesiei. (Ceea ce este altul în mod absolut nu doar că se sustrage posesiei, ci o contestă și, tocmai prin aceasta, poate să o consacre.) Trebuie să luăm în serios această transformare a alterității lumii în identificarea de sine. „Momentele” acestei identificări – corpul, casa, munca, posesia, economia – nu trebuie să fie considerate niște date empirice și contingente, placate pe o osatură formală a Aceluiași. Ele sînt chiar articulațiile acestei structuri. Identificarea Aceluiași nu este vidul unei tautologii, nici o opoziție dialectică față de Altul, ci spațiul concret al egoismului. Acest fapt este important pentru posibilitatea unei metafizici. Dacă Același s-ar identifica prin

* Am optat pentru termenul „înțeles” pentru legătura lui, prin etimologie, cu sfera prinderii, a cuprinderii. Din lat. *intellego* (*inter* și *lego*) (n.tr.).

simplă *opozitie în raport cu Altul*, el ar fi deja parte dintr-o totalitate cuprinzându-i pe amîndoi. Și astfel, pretenția dorinței metafizice de la care am plecat – relație cu cel absolut Altul – ar fi contrazisă. Or, separarea metafizicianului în raport cu obiectul metafizic, separare care se păstrează în miezul relației – producîndu-se ca egoism – nu este un simplu revers al identității. Și totuși, cum poate Același, producîndu-se sub chipul egoismului, să intre în relație cu un altul fără a-l priva îndată de propria alteritate? Care este natura acestui raport?

Relația metafizică nu ar putea să fie, propriu vorbind, o reprezentare, fiindcă Altul s-ar dizolva în Același: în mod esențial, orice reprezentare poate fi interpretată ca o constituire transcendentă. Altul cu care metafizicianul se află în relație și *pe care îl recunoaște ca altul* nu este pur și simplu într-un loc diferit. Este ca și în cazul Ideilor lui Platon care, potrivit expresiei lui Aristotel, nu sînt într-un loc. *Puterea* Eului nu va străbate distanța pe care o indică alteritatea Altuia. Fără îndoială, intimitatea cea mai intimă îmi pare străină și ostilă; obiectele uzuale, hrana, lumea însăși pe care o locuim sînt *altele* în raport cu noi înșine. Însă alteritatea eului și a lumii locuite nu e decît formală. Ea e supusă puterii mele într-o lume, cum spuneam, pe care o locuiesc. Altul metafizic este altul într-o alteritate care nu este formală, într-o alteritate care nu e simplul revers al identității și nici într-o alteritate anterioară oricărei inițiative, oricărui imperialism al Aceluiași. Este Altul printr-o alteritate ce constituie conținutul însuși al acestui Altul; Altul printr-o alteritate care nu-l limitează pe Același căci, limitîndu-l, Altul nu ar fi în mod riguros Altul: prin comunitatea graniței, el ar fi, în interiorul sistemului, încă Același.

Altul în mod absolut este Celălalt. El nu se adîgonează eului. Colectivitatea în care spun „tu” sau „noi” nu e un plural al lui „eu”. Eu, tu nu sînt indivizi ai unui concept comun. Nici posesia, nici unitatea numărului, nici unitatea conceptului nu mă leagă de celălalt. Absența unei patrii comune face din Celălalt – Străinul; Străinul care mă deranjează „acasă”. Străin însă înseamnă și liber. Asupra lui nu pot *să pot*. El scapă prizei mele printr-o latură esențială, chiar dacă dispun de el. El nu este în întregime în teritoriul meu. Însă nici eu, care nu am cu Străinul un concept comun, nici eu, ca și el, nu am gen. Sîntem Același și Celălalt. Conjuncția *și* nu indică nici adiție și nici puterea unuia dintre termeni asupra celuilalt. Vom încerca să arătăm că *raportul* dintre Același și Altul – căruia pare că-i impunem niște condiționări atît de excepționale – este limbajul. Într-adevăr, limbajul realizează un raport în care termenii nu sînt limitofi, în

care Altul, în ciuda relației cu Același, rămîne transcendent în raport cu Același. Relația dintre Același și Altul – sau relație metafizică – se petrece în mod originar ca discurs în care Același, adunat în ipseitatea sa de „eu”, de ființare unică și autohtonă, iese din sine.

O relație ai cărei termeni nu formează o totalitate nu se poate așadar realiza în economia generală a ființei decît de la Eu la Altul, ca un *față-către-față*, indicînd o distanță în profunzime – aceea a discursului, a bunătății, a Dorinței –, relație ireductibilă la cea pe care activitatea sintetică a înțelegerii o stabilește între termenii diferiți – adică alții, unii în raport cu ceilalți – care se oferă operațiunii sale sinoptice. Eul nu este o formațiune contingentă grație căreia Același și Altul – determinări logice ale ființei – pot în plus să se reflecteze *într-o gîndire*. Pentru ca alteritatea să se producă *în ființă* e nevoie de o gîndire și e nevoie de un Eu. Ireversibilitatea raportului nu se poate produce decît dacă este realizat, de către unul dintre termenii săi, ca mișcarea însăși a transcendenței, ca și *parcurs* al acestei distanțe și nu ca o consemnare sau ca invenție psihologică a acestei mișcări. „Gîndirea”, „interioritatea” reprezintă ruptura însăși a ființei și producerea (nu reflexul) transcendenței. Nu cunoaștem această relație – prin chiar acest fapt remarcabilă – decît în măsura în care o efectuăm. Alteritatea nu e posibilă decît plecînd de la *mine*.

Prin chiar faptul că menține distanța dintre mine și Celălalt, separare radicală – exigență a transcendenței – care împiedică reconstituirea totalității, discursul nu poate renunța la egoismul existenței sale; însă faptul de a te găsi într-un discurs constă în a-i recunoaște celuiilalt un drept asupra acestui egoism și, astfel, în a te îndreptăți. Apologia prin care, în același timp, eul se afirmă și se înclină în fața transcendentului stă în esența discursului. După cum vom vedea mai departe, bunătatea la care ajunge discursul și din care reclamă o semnificație nu va rata acest moment apologetic. Ruptura totalității nu este o operațiune a gîndirii, obținută prin simpla diferențiere între termeni care se cheamă sau, măcar, se aliniază. Vidul care fracturează totalitatea nu se poate menține împotriva unei gîndiri, fatalmente totalizantă și sinoptică, decît dacă această gîndire se găsește *în fața* unui Altul, refractar la orice categorie. În loc să constituie cu el precum cu un obiect o sumă, *gîndirea vorbește*. Propunem să numim religie legătura care se stabilește între Același și Altul fără constituirea unei totalități.

A spune însă că Altul poate rămîne absolut Altul, că nu intră decît în raportul discursului, înseamnă a arăta că nici măcar istoria – identificare a Aceluiași – nu ar putea pretinde să

realizeze totalizarea Aceluiași cu Altul. Cel absolut Altul – a cărui alteritate este depășită de filosofia imanenței pe planul pretins comun al istoriei – își păstrează transcendența și în sînul istoriei. Același este în mod esențial identificare în ceea ce îi este diferit, este istorie, sistem. Nu eu mă sustrag sistemului, cum gîndea Kierkegaard, ci Altul.

3. Transcendența nu e negativitate

Mișcarea de transcendență se distinge de negativitatea prin care omul nemulțumit refuză condiția în care e instalat. Negativitatea presupune o ființă instalată, plasată într-un loc unde e acasă; negativitatea este un fapt economic, în sensul etimologic al acestui cuvînt. Munca transformă lumea, însă se sprijină pe lumea pe care o transformă. Munca în care materia se opune se folosește de rezistența materialelor. Rezistența este încă interioară Aceluiași. Negatorul și negatul se afirmă împreună, formează un sistem, adică o totalitate. Medicul care a ratat o carieră de inginer, săracul care visează bogăția, bolnavul care suferă, melancolicul care se plictisește fără motiv se opun cu toții propriei condiții, rămînînd în același timp legați de orizonturile ei. Acele „altceva” sau „alt-undeva” pe care le doresc țin încă de lumea căreia îi aparțin și pe care o refuză. Disperatul care-și dorește neantul sau viața veșnică adresează lumii un refuz total; însă moartea, și pentru candidatul la suicid, și pentru cel credincios, rămîne dramatică. Dumnezeu ne cheamă întotdeauna prea devreme la El. Vrem să rămînem în lume. Oroarea de necunoscutul radical spre care ne conduce moartea confirmă limita negativității¹. Această manieră de a nega și de a te refugia, în același timp, în ceea ce negi indică trăsăturile Aceluiași sau ale Eului. Alteritatea unei lumi refuzate nu este aceea a Străinului, ci a patriei care găzduiește și protejează. Metafizica nu coincide cu negativitatea.

Putem desigur încerca să deducem alteritatea metafizică din ființe care ne sînt familiare și să contestăm, prin aceasta, caracterul radical al respectivei alterități. Alteritatea metafizică nu se obține, oare, prin enunțarea superlativă a perfecțiunilor a căror palidă imagine umple lumea? Însă negarea imperfecțiunilor nu

1. Cf. observațiile noastre despre moarte și viitor în „Le Temps et l'Autre” [*Le choix, le monde, l'existence* (Cahiers du Collège philosophique), Grenoble, Arthaud, 1947], p. 166, care concordă în multe puncte cu admirabilele analize ale lui Blanchot din *Critique*, nr. 66, pp. 988 sq.

este suficientă pentru conceperea acestei alterități, fiindcă perfecțiunea depășește conceperea, debordează conceptul, marcând distanța: idealizarea care o face posibilă este trecere la limită, adică transcendență, trecere la un altul, absolut altul. Ideea perfecțiunii este o idee a infinitului. Perfecțiunea desemnată de această trecere la limită nu rămîne pe planul lui *da* sau *nu*, în care operează negativitatea. Și invers, ideea infinitului indică o înălțime și o noblețe, o transcendență. Primatul cartezian al ideii perfecțiunii în raport cu ideea imperfecțiunii își păstrează astfel întreaga valoare. Ideea perfecțiunii și a infinitului nu se reduce la negarea imperfecțiunii. Negarea este incapabilă de transcendență. Aceasta din urmă indică o relație cu o realitate infinit de distantă față de propria mea realitate, fără ca această distanță să distrugă totuși această relație și fără ca această relație să distrugă această distanță, cum s-ar petrece în cazul relațiilor interioare Aceluiași; fără ca această relație să devină o implantare în Altul și amestec cu el, fără ca relația să compromită identitatea însăși a Aceluiași, ipseitatea sa, fără ca ea să reducă la tăcere *apologia*, fără ca această relație să devină apostazie și extaz.

Am numit această relație metafizică. Este prematur și, în orice caz, insuficient să o numim pozitivă în raport cu negativitatea. Ar fi fals să o numim teologică. Ea este înaintea propoziției negative sau afirmative, ea doar instaurează limbajul, în care nici *nu*, nici *da* nu reprezintă primul cuvînt. A descrie această relație constituie chiar tema acestor cercetări.

4. Metafizica precedă ontologia

Nu din întâmplare, relația teoretică a fost schema preferată a relației metafizice. Cunoașterea sau teoria înseamnă mai întîi acea relație cu ființa în care ființa cunoscătoare îngăduie manifestarea ființei cunoscute respectînd alteritatea sa și în care cea dintîi nu o marchează în nici un fel pe cea din urmă prin această relație de cunoaștere. În acest sens, dorința metafizică ar fi esența teoriei. Însă teorie mai înseamnă și înțelegere – logos al ființei –, adică acea modalitate de a aborda ființa cunoscută în care alteritatea sa în raport cu ființa cunoscătoare dispăre. La acest stadiu, procesul cunoașterii se confundă cu libertatea ființei cunoscătoare, nelimitată de un altul. Acest fel de a priva ființa cunoscută de alteritatea sa nu se poate realiza decît dacă ea este vizată prin intermediul unui al treilea termen – termen neutru –, care nu e o ființă. Prin el s-ar amortiza șocul întîlnirii dintre Același și Altul.

Acest termen poate apărea ca un concept gîndit. Individul care există abdică în acest caz în fața generalității gîndite.

Al treilea termen se poate numi senzație, locul în care se confundă calitatea obiectivă și afecția subiectivă. El se poate manifesta ca *ființa* distinctă de *ființare*: *ființa* care, în același timp, nu este (adică nu se propune ca *ființare*), și totuși corespunde cu lucrarea pe care o exercită *ființarea*, iar aceasta nu e chiar nimic. *Ființa*, lipsită de consistența *ființării*, ea este lumina în care *ființările* devin inteligibile. Teoriei, ca înțelegere a *ființelor*, i se cuvine titlul general de ontologie. Ontologia, care-l reduce pe Altul la Același, pomovează libertatea, adică identificarea Aceluiași nealienat de Altul. În acest caz, teoria se angajează pe un drum care renunță la Dorința metafizică, la minunea exteriorității din care se nutrește această Dorință. Însă teoria, ca respect al exteriorității, indică un alt aspect esențial al metafizicii. Ea are scrupulul criticii în înțelegerea *ființei*, în ontologie. Ea descoperă dogmatismul și naivitatea arbitrară a exercițiului său spontan și pune în discuție libertatea exercițiului ontologic. Ea caută atunci să-l exerseze în așa fel încît, în orice clipă, să urce către sursa dogmatismului arbitrar al acestui exercițiu liber. Ceea ce ar conduce la o regresie la infinit, dacă acest parcurs ar trebui să fie el însuși un drum ontologic, un exercițiu al libertății, o teorie. Așa încît, intenția sa critică o poartă dincolo de teorie și de ontologie: critica nu-l reduce pe Altul la Același precum ontologia, ci pune în cauză acțiunea Aceluiași. O punere în cauză a Aceluiași – imposibilă în spontaneitatea egoistă a Aceluiași – se face prin Altul. Această punere în cauză a spontaneității mele prin prezența Celuilalt se numește etică. Străinătatea Celuilalt – ireductibilitatea sa la Mine, la gîndurile mele, la posesiile mele – se realizează prin chiar această punere în cauză a spontaneității mele, ca etică. Metafizica, transcendența – întîmpinare a Altuia de către Același, a Celuilalt de către Eu – se produce în mod concret sub forma punerii în cauză a Aceluiași de către Altul, altfel spus ca și etica desăvîrșind esența critică a cunoașterii. Și fiindcă exercițiul critic precedă dogmatismul, metafizica precedă ontologia.

Filosofia occidentală a fost cel mai adesea o ontologie: o reducere a Altuia la Același, prin interpunerea unui termen mediu și neutru care să asigure înțelegerea *ființei*.

Acest primat al Aceluiași a fost lecția lui Socrate. Să nu primesc nimic de la Celălalt, decît ceea ce e deja în mine, ca și cum, din veșnicie, aș poseda tot ceea ce îmi vine din exterior. A nu primi nimic sau a fi liber. Libertatea nu seamănă cu spontaneitatea capricioasă a liberului arbitru. Sensul ei ultim ține de

această persistență în Același, care e Rațiune. Cunoașterea e desfășurarea acestei identități. E libertate. Faptul că rațiunea e pînă la urmă manifestarea unei libertăți, care-l neutralizează pe altul și-l înglobează, nu e deloc surprinzător, atîta vreme cît s-a spus că rațiunea suverană nu se cunoaște decît pe sine și că nimic altceva nu o limitează. Neutralizarea Altuia, devenit temă sau obiect – apărînd, adică plasîndu-se în lumină –, este chiar reducerea lui la Același. A cunoaște în mod ontologic înseamnă a surprinde în ființarea vizată nu ceea ce îl face să fie ființarea-aceasta, acest străin, ci acel ceva prin care se trădează într-un anumit fel, prin care se abandonează, se dă orizontului în care se pierde și apare, în care devine accesibil, concept. A cunoaște înseamnă a cuprinde ființa din nimic sau a o reduce la nimic, a-i înlătura alteritatea. Acest rezultat se obține încă de la prima rază de lumină. A lumina înseamnă a-i răpi ființei rezistența, pentru că lumina deschide un orizont și golește spațiul – oferind ființa din neant. Mediarea (caracteristică a filosofiei occidentale) nu are sens decît dacă nu se limitează la reducerea distanțelor.

Căci cum ar putea intermediarii reduce intervalele dintre termeni infinit de distanți? Nu vor rămîne oare la fel de îndepărtate aceste intervale? Trebuie ca undeva să se producă o mare „trădare” pentru ca ființa exterioară și străină să se ofere intermediarilor. În cazul lucrurilor, abandonul se produce prin conceptualizare. În cazul oamenilor, el se poate produce prin teroarea care pune un om liber sub dominația altuia. În cazul lucrurilor, lucrarea ontologiei constă în a surprinde individul (singurul care există) nu în individualitatea sa, ci în generalitatea sa (singura pentru care există o știință). Relația cu Altul nu se realizează decît printr-un termen terț, pe care-l găsesc în mine. Idealul adevărului socratic se bazează așadar pe suficiența esențială a Aceluiași, pe identificarea sa de ipseitate, pe egoismul său. Filosofia e o egologie.

Idealismul berkeleyan, care trece drept o filosofie a imediatului, răspunde și la problema ontologică. Berkeley găsea în calitățile înseși ale obiectelor priza pe care ele o oferă eului: recunoscînd în calitățile care îndepărtau obiectele cel mai mult de noi esența lor trăită, el parcurgea distanța dintre subiect și obiect. Coincidența trăirii cu ea însăși se dezvăluia sub chipul coincidenței dintre gîndire și ființare. Lucrarea inteligenței rezida în această coincidență. Astfel, Berkeley înglobează toate calitățile sensibile în trăitul (*vécu*) afecțiunii (*affection*).

Medierea fenomenologică apucă o altă cale în care „imperialismul” ontologic este încă mai vizibil. Ființa ființării este *mediumul* adevărului. Adevărul ființării presupune deschiderea prealabilă

a ființei. A spune că adevărul cu privire la ființare ține de deschiderea ființei e echivalent cu a spune că inteligibilitatea sa nu e legată de coincidența noastră cu ea, ci de noncoincidența noastră. Ființarea este înțeleasă în măsura în care gândirea o transcende pentru a o măsura în orizontul pe care se profilează. Începînd cu Husserl, întreaga fenomenologie constă în promovarea ideii de *orizont*, echivalentul în fenomenologie al *conceptului* în idealismul clasic; ființarea emerge pe un fond care o depășește, precum individul în raport cu conceptul. Însă ceea ce conduce la noncoincidența dintre ființare și gândire – ființa ființării care garantează independența și exterioritatea ființării – este o fosforescență, o luminozitate, o generoasă înflorire. Existarea (*exister*) ființării se transformă în inteligibilitate, independența sa este un abandon prin strălucire. A aborda ființarea plecînd de la ființă înseamnă în același timp a-i permite să fie și a o înțelege. Rațiunea cuprinde ființarea prin intermediul vidului și neantului existării (*exister*) – în întregime lumină și fosforescență. În raport cu ființa, proiectată pe orizontul luminos care-i conferă profil, dar îi răpește chipul, ființarea este chemarea însăși adresată inteligenței. *Sein und Zeit* a susținut poate o singură teză: ființa este inseparabilă de comprehensiunea ființei (desfășurată ca timp), ființa este deja apel la subiectivitate.

Primatul ontologiei heideggeriene¹ nu se bazează pe un truism: „pentru a cunoaște *ființarea*, trebuie să fi înțeles în prealabil ființa ființării”. A afirma prioritatea *ființei* în raport cu *ființarea* înseamnă a te pronunța implicit asupra esenței filosofiei, a subordona relația cu acel *cineva* care e o ființare (relația etică) unei relații cu *ființa ființării*, impersonală și permițînd cuprinderea, dominarea ființării (printr-o relație de cunoaștere), subordonînd libertății dreptatea. Dacă libertatea indică modul de a rămîne Același în sînul Altuia, cunoașterea (în care ființarea se dă prin intermediul ființei impersonale) conține sensul ultim al libertății. Ea s-ar opune astfel dreptății care presupune obligații față de o ființare care refuză să se dea, față de un Celălalt care, în acest caz, ar fi ființarea prin excelență. Subordonînd relației cu ființa orice relație cu ființarea, ontologia heideggeriană afirmă primatul libertății față de etică. Firește că libertatea pe care esența adevărului o propune nu este, la Heidegger, un principiu de liber arbitru. Libertatea se ivește dintr-o supunere la ființă: nu omul deține libertatea, ci libertatea deține omul. Însă dialectica, împăcînd astfel libertatea și supunerea în cadrul conceptului de

1. Cf. articolul nostru din *Revue de Métaphysique et de Morale*, ianuarie 1951: „L'ontologie est-elle fondamentale?”.

adevăr, presupune un primat al Aceluiași în care se desfășoară întreaga filosofie occidentală și prin care ea se definește.

Relația cu ființa, care se desfășoară ca ontologie, constă în neutralizarea ființării pentru a o înțelege și cuprinde. Ea nu este așadar o relație cu un altul ca atare, ci reducerea Altuia la Același. Aceasta este definiția libertății: a te menține în fața altuia, în ciuda oricărei relații cu acest altul, a asigura autarhia unui eu. Tematizarea și conceptualizarea, inseparabile de altfel, nu aduc pacea cu Altul, ci suprimarea și posedarea lui. Într-adevăr, posesia îl afirmă pe Altul, însă în cadrul unei negații a independenței sale. „Eu gîndesc” este echivalent cu „eu pot”, o apropiere a ceea ce este, o exploatare a realității. Ontologia ca filosofie primă este o filosofie a puterii. Ea conduce la Stat și la nonviolența totalității, fără a se înarma împotriva violenței care fundamentează această nonviolență și care apare în tirania Statului. Adevărul, care ar trebui să reconcilieze persoanele, există aici într-un mod anonim. Universalitatea se prezintă ca impersonală, iar aceasta e o altă formă de inuman.

„Egoismul” ontologiei se menține chiar și atunci cînd, denunțînd în filosofia socratică uitarea ființei și începutul noțiunii de „subiect” și de putere tehnică, Heidegger găsește la presocratici o gîndire înțeleasă ca supunere la adevărul ființei. Această supunere s-ar desăvîrși ca existență constructoare și cultivatoare, asigurînd unitatea locului care duce spațiul. Reunind prezența pe pămînt și sub firmamentul cerului, așteptarea zeilor și compania muritorilor, în cadrul prezenței în vecinătatea lucrurilor – care echivalează cu a construi și a cultiva –, Heidegger și, de fapt, toată istoria occidentală, concep relația cu celălalt ca desfășurîndu-se în destinul popoarelor sedentare, posesoare și edificatoare ale pămîntului. Posesia este forma prin excelență prin care Altul devine Același prin schimbarea în *al meu*. Denunțînd suveranitatea puterilor tehnice ale omului, Heidegger exaltă puterile pretehnice ale posesiei. Analizele sale nu pleacă, firește, de la lucrul-obiect, însă ele poartă semnul marilor peisaje la care lucrurile se referă. Ontologia devine ontologie a naturii, fecunditate impersonală, mamă generoasă lipsită de chip, matrice a ființelor particulare, materie ineputabilă a lucrurilor.

Filosofie a puterii, ontologia – înțeleasă ca filosofie primă care nu-l pune în cauză pe Același – este o filosofie a nedreptății. Ontologia heideggeriană, care subordonează raportul față de Celălalt relației cu ființa în general – chiar dacă se opune pasiunii tehnice generate de uitarea ființei ascunse de ființare –, rămîne totuși sub obediența anonimatului și, fatal, conduce la dominația imperialistă, la tiranie. Tiranie care nu e simpla extindere a

tehnicii la niște oameni reificați. Ea își trage obârșia din „stări sufletești” pagine, din înrădăcinarea în pământ, în adorația pe care oamenii aserviți o manifestă față de stăpînii lor. *Ființa* înaintea *ființării*, ontologia înaintea metafizicii înseamnă libertatea (fie doar și cea a teoriei) înaintea dreptății. Este o mișcare în interiorul Aceluiași înaintea obligației față de Altul.

Trebuie inversați termenii. Pentru tradiția filosofică, *conflictele* dintre Același și Altul se aplanează prin teoria care-l reduce pe Altul la Același; sau, mai concret, prin comunitatea statală în care, sub puterea anonimă – fie ea și inteligibilă – Eul retrăiește războiul prin opresiunea tiranică a totalității. Etica în care Același ține cont de ireductibilul Celălalt ar fi, chipurile, de domeniul părerii.

Efortul acestei cărți vizează surprinderea în discurs a unei relații nealergice cu alteritatea, surprinderea Dorinței – în care puterea, prin esență ucigașă a Altuia, devine, în fața acestui Altul și „împotriva bunului simț”, imposibilitate a crimei, considerație a Altuia sau dreptate. Concret, efortul nostru constă în a menține, în comunitatea anonimă, relația Eului cu Celălalt – limbaj și bunătate. Această relație e prefilosofică, fiindcă ea nu brutalizează eul, nu îi este impusă violent din exterior, în ciuda lui sau pe neștiute precum o părere; mai precis, ea îi este impusă, dincolo de orice violență, de o violență care îl pune în întregime în cauză. Raportul etic, opus filosofiei prime a identificării libertății cu puterea, nu este împotriva adevărului, ci merge către ființa în exterioritatea sa absolută și împlinește chiar intenția care animă căutarea adevărului.

Relația cu o ființă infinit de distantă – depășindu-și, adică, propria idee – este astfel încît autoritatea sa de ființare este deja *invocată* în orice fel de întrebare referitoare la semnificația ființei sale. Nu ne interogăm asupra ei, ci o interogăm. Ea ne face întotdeauna față. Dacă ontologia – ca și comprehensiune, cuprindere a ființei – este imposibilă, aceasta se petrece nu pentru că, potrivit lui Pascal – negat de Heidegger în primele pagini din *Sein und Zeit* –, orice definiție a ființei presupune deja cunoașterea ființei, ci pentru că înțelegerea ființei în general nu poate *domina* relația cu Celălalt. Cea din urmă o guvernează pe cea dintîi. Nu mă pot smulge vecinătății cu Celălalt, nici atunci cînd vizez ființa ființării care este Celălalt. Comprehensiunea ființei se spune deja despre ființarea ivită în spatele temei în care ea se dezvăluie. Acest „a spune Celuilalt” – această relație cu Celălalt ca interlocutor, această relație cu o *ființare* – precedă orice ontologie. Ea este relația ultimă în ființă. Ontologia presupune metafizica.

5. Transcendența ca idee a Infinitului

Schema teoriei, în care metafizica se regăsea, distingea teoria de orice comportament extatic. Teoria exclude implantarea ființei cunoscătoare în ființa cunoscută, trecerea Dincolo prin extaz. Ea rămîne cunoaștere, raport. Reprezentarea nu constituie, firește, raportul originar cu ființa. Ea este însă privilegiată, tocmai fiindcă este posibilitatea de a aminti de separarea Eului. Și va fi fost meritul nepieritor al „admirabilului popor grec” și al instituirii filosofiei însăși faptul de a fi substituit comuniunii magice a speciilor și confuziei diferitelor ordine un raport spiritual, în care ființele rămîn la locul lor, dar comunică între ele. Condamnînd suicidul, la începutul lui *Phaidon*, Socrate refuză falsa spirituitate a uniunii pure, simple și imediate cu Divinul, calificată drept dezertare. El proclamă drept ineluctabilă calea dificilă a cunoașterii începute în această lume. Ființa cunoscătoare rămîne separată de ființa cunoscută. Ambiguitatea evidenței prime a lui Descartes, revelînd, rînd pe rînd, eul și pe Dumnezeu fără a îi confunda, dezvăluindu-i ca pe două momente distincte ale evidenței aflate într-o constituire reciprocă, caracterizează sensul însuși al separării. Astfel, separarea Eului se afirmă ca necontingentă, neprovizorie. Distanța dintre mine și Dumnezeu, radicală și necesară, se produce în ființa însăși. Prin aceasta, transcendența filosofică diferă de transcendența religiilor – în sensul curent taumaturgic și general trăit al termenului –, adică de transcendența deja (sau încă) marcată de participare, plonjată în ființa spre care se îndreaptă, aceasta din urmă ținînd în plasa sa nevăzută, ca pentru a o brutaliza, ființa care transcende.

Această relație a Aceluiași cu Altul, fără ca transcendența relației să taie firele pe care le implică o relație, dar și fără ca aceste fire să unească într-un Tot pe Același cu Altul, este fixată într-adevăr în situația descrisă de Descartes, în care „eu gîndesc” întreține cu Infinitul, pe care nu-l poate nicidecum conține și de care e separat, o relație numită „ideea infinitului”. Firește, potrivit lui Descartes, lucrurile, noțiunile matematice și morale, chiar și ele, ne sînt actualizate prin ideile respective de care se disting. Însă ideea infinitului prezintă caracteristica excepțională că *ideatum*-ul său depășește ideea sa, în vreme ce pentru lucruri coincidența totală între realitățile lor „obiectivă” și cea „formală” nu este exclusă; despre toate ideile, cu excepția Infinitului, am fi putut la nevoie să tratăm prin noi înșine. Fără a spune pentru moment nimic despre adevărata semnificație a prezenței în noi a

ideilor asociate obiectelor, fără a adera la argumentația carteziană care *dovedește* existența separată a Infinitului prin finitudinea ființei care are ideea infinitului (fiindcă s-ar putea să nu aibă sens să probezi o existență prin descrierea unei situații anterioare și probei înseși și problemelor existenței), ni se pare totuși important să subliniem că transcendența Infinitului în raport cu eul care e separat și îl gîndește măsoară însăși infinitudinea sa. Distanța care separă ideea de *ideatum* constituie aici conținutul acestui *ideatum*. Infinitul este trăsătura proprie a unei ființe transcendente, infinitul este cel absolut altul. Transcendentul este singurul *ideatum* despre care nu putem avea decît o idee în noi; el este infinit de îndepărtat de propria sa idee – adică exterior – fiindcă e infinit.

A gîndi infinitul, transcendentul, Străinul, nu înseamnă așadar a gîndi un obiect, ci, mai degrabă, a gîndi ceva care nu are trăsăturile unui obiect, înseamnă, de fapt, a face mai mult sau mai bine decît a gîndi. Distanța transcendenței nu e echivalentă cu cea care separă în toate reprezentările noastre actul mental de obiectul său, fiindcă distanța pînă la obiect nu exclude – în realitate doar implică – posesia obiectului, adică suspendarea ființei sale. „Intenționalitatea” transcendenței este unică în felul ei. *Diferența dintre obiectivitate și transcendență va sluji drept indicație generală pentru toate analizele acestui studiu.*

La această prezență în gîndire a unei idei al cărei *ideatum* depășește capacitatea gîndirii trimite nu doar teoria intelectului activ a lui Aristotel ci, foarte adesea, și Platon.

Împotriva gîndirii celui care are „un cap al lui”¹, el afirmă valoarea delirului inspirat de Zeu, „gîndire înaripată”², fără ca delirul să capete aici un sens iraționalist. El nu e decît o „ruptură, de esență divină, față de obicei și regulă”³. Al patrulea fel de delir este rațiunea însăși înălțîndu-se spre idei, rațiunea în sens superior. Posesia de către un zeu – entuziasmul – nu este iraționalul, ci sfîrșitul gîndirii solitare (pe care o vom numi mai tîrziu „economică”) sau interioare, început al unei adevărate experiențe a *noului* și a *noumen-ului* – manifestare a Dorinței.

Noțiunea carteziană a ideii Infinitului desemnează o relație cu o ființă care-și păstrează exterioritatea în raport cu cel care o gîndește. Ea desemnează contactul cu intangibilul, contact care nu compromite integritatea celui atins. A afirma prezența în noi a ideii infinitului înseamnă a considera pur abstractă și formală

1. *Phaidros*, 244 a.

2. *Phaidros*, 249 a.

3. *Phaidros*, 265 a.

contradicția pe care ar include-o ideea metafizicii, evocată de Platon în *Parmenide*¹: relația cu Absolutul ar relativiza Absolutul. Exterioritatea absolută a ființei exterioare nu se pierde pur și simplu datorită manifestării sale; ea se „absolvă” din relația în care se manifestă. Însă distanța infinită a celui Străin, în ciuda proximității realizate de către ideea infinitului, structura complexă a relației neasemenea pe care o desemnează această idee trebuie să fie descrisă. Nu e suficient să o distingem formal de obiectivare.

Trebuie încă de acum să indicăm termenii care vor explicita deformalizarea sau concretizarea acestei noțiuni, vidă în aparență, care e ideea infinitului. Infinitul în finit, plusul în minus care se realizează în ideea Infinitului se manifestă ca Dorință. Nu ca o Dorință pe care ar stinge-o posesia Dezirabilului, ci ca Dorință de Infinit pe care dezirabilul o întreține în loc de a o satisface. Dorință perfect dezinteresată – bunătate. Însă Dorința și bunătatea presupun în mod concret o relație în care Dezirabilul curmă „negativitatea” Eului exercitată în Același, puterea, stăpânirea. Cu alte cuvinte, ceea ce în mod pozitiv se manifestă ca posesie a unei lumi pe care o pot dăruia Celuilalt, adică ceea ce se manifestă ca prezență în fața unui chip. Căci prezența în fața unui chip, orientarea mea către Celălalt nu poate abandona aviditatea privirii decât transformându-se în generozitate, incapabilă de a-l aborda pe un altul cu mâinile goale. Această relație, traversând lucrurile posibil comune, susceptibile de a fi rostite, este relația discursului. Maniera în care se prezintă Altul, depășind *ideea acestui Altul în mine*, o numim într-adevăr chip. Acest *fel* nu constă doar în a figura ca temă sub privirea mea, a se etala ca un ansamblu de calități formînd o imagine. Chipul Celuilalt distruge în fiecă clipă și depășește imaginea plastică pe care mi-o lasă, ideea croită pe măsura mea și pe măsura *ideatum*-ului ei – ideea adecvată. El nu se manifestă prin aceste calități, ci *καθ'αυτό*. El *se exprimă*. Contrar ontologiei contemporane, chipul propune o noțiune de adevăr care nu e dezvăluirea unui Neutru impersonal, ci o *expresie*: ființarea străpunge toate învelișurile pentru a etala în „forma” sa totalitatea „conținutului” său, pentru a suprima pînă la urmă distincția dintre formă și conținut (ceea ce nu se obține printr-o modificare oarecare a cunoașterii care tematizează, ci chiar prin transformarea „tematizării” în discurs). Condiția adevărului și a erorii teoretice este cuvîntul Altuia – expresia sa – pe care orice minciună îl presupune. Însă conținutul prim al expresiei este această expresie însăși. A-l aborda pe

1. *Parmenide*, 133 b-135 c; 141 e-142 b.

Celălalt în discurs înseamnă a te deschide expresiei sale, prin care Celălalt depășește perpetuu ideea despre el cuprinsă într-o gândire. Înseamnă *a primi* de la Celălalt mai mult decât capacitatea Eului, ceea ce înseamnă chiar a avea ideea infinitului. Însă aceasta înseamnă a fi instruit (*enseigné*). Raportul cu Celălalt sau Discursul este un raport nealergic, un raport etic, dar acest discurs întâmpinat este o instrucție (*enseignement*). Instrucția nu se confundă însă cu maieutica. Ea vine din exterior și-mi aduce mai mult decât conțin eu însumi. În tranzitivitatea ei nonviolentă se produce însăși epifania chipului. Analiza aristotelică a intelectului, care descoperă intelectul agent, absolut exterior, dar constituind – fără a o compromite – activitatea suverană a rațiunii, substituie maieuticii o acțiune tranzitivă a maestrului, de vreme ce rațiunea, fără a abdica, se dovedește capabilă *să primească*.

În fine, infinitul depășind ideea infinitului pune în cauză libertatea spontană în noi. El o guvernează, o judecă și o reduce la propriul adevăr. Analiza ideii Infinitului, la care nu se accede decât plecându-se de la un Eu, se va încheia prin depășirea subiectivului.

Noțiunea de chip, pe care o vom utiliza în tot acest studiu, deschide alte perspective: ea conduce către o noțiune a sensului anterior față de propria mea *Sinngebung* și astfel independentă de inițiativa și de puterea mea. Ea indică anterioritatea filosofică a ființării față de ființă, o exterioritate care nu trimite la putere și la posesie, o exterioritate care nu se reduce, precum la Platon, la interioritatea amintirii, și care totuși lasă intact eul care o întâmpină. Ea permite, în sfârșit, descrierea noțiunii de „imediat”. Filosofia imediatului nu se realizează nici în idealismul berkeleyan, nici în ontologia modernă. A spune că *ființarea* nu se dezvăluie decât în deschiderea ființei echivalează cu a spune că nu sîntem niciodată cu ființarea ca atare, în mod nemijlocit. Imediatul este interpelarea și, dacă putem spune așa, imperativul limbajului. Ideea de contact nu reprezintă maniera originară a imediatului. Contactul este deja tematizare și referire la un orizont. Imediatul este un față-către-față.

Între o filosofie a transcendenței, care localizează altundeva viața adevărată la care omul accede, scăpînd de aici, în clipele privilegiate ale elevației liturgice, mistice sau în momentul morții –, și o filosofie a imanenței în care ființa ar fi cu adevărat cuprinsă cînd orice „altul” (pricină de război), înglobat de către Același, s-ar dizolva la sfîrșitul istoriei, noi ne propunem să descriem, în desfășurarea existenței terestre, a existenței economice cum o vom numi, o relație cu Altul care nu sfîrșește într-o

totalitate divină sau umană, o relație care nu e o totalizare a istoriei, ci ideea infinitului. O astfel de relație e însăși metafizica. Istoria nu ar fi planul privilegiat în care se manifestă ființa eliberată de particularismul punctelor de vedere, manifeste încă în reflexie. Dacă ea pretinde că integrează eul și pe altul într-un spirit impersonal, această pretinsă integrare este cruzime și nedreptate, ignorare a Celuilalt. Istoria, raport între oameni, ignoră acea poziție a Eu-lui față de Altul în care Altul rămîne transcendent în raport cu mine. Dacă nu sînt exterior istoriei prin mine însumi, găsesc în celălalt un punct absolut în raport cu istoria ; nu fuzionînd cu celălalt, ci vorbind cu el. Istoria e muncită de rupturile istoriei în care ea este vizată de o judecată. Cînd omul îl abordează cu adevărat pe Celălalt e cu totul extras din istorie.

B. Separare și discurs

1. Ateismul sau voința

Ideea infinitului presupune separarea Aceluiași față de Altul. Însă această separare nu se poate fonda pe o opoziție față de Altul, care ar fi pur anti-tetic. Teza și anti-teza, respingându-se, se cheamă. Ele se dezvăluie în opoziție unei priviri sinoptice care le cuprinde pe amîndouă. Ele formează deja o totalitate care relativizează prin integrare transcendența metafizică exprimată prin ideea infinitului. O transcendență absolută trebuie să se manifeste ca neintegrabilă. Așadar, dacă separarea este cerută de către producerea Infinitului depășindu-și propria idee și, prin aceasta, separat de Eul locuit de această idee (idee inadecvată prin excelență), trebuie ca această separare să se realizeze în Eu într-o modalitate care să nu fie doar corelativă și reciprocă transcendenței în care se găsește infinitul în raport cu ideea sa în mine, trebuie ca ea să nu-i fie doar o replica logică, trebuie ca separarea Eu-lui față de Altul să rezulte dintr-o mișcare pozitivă. *Corelația nu este o categorie suficientă pentru transcendență.*

O separare a Eu-lui care nu e reciproca transcendenței Altuia față de mine nu este o eventualitate gîdită doar de căutătorii de chintesențe. Ea se impune meditației în numele unei experiențe morale concrete: ceea ce îmi permit să-mi cer mie însumi nu se compară cu ceea ce sînt în drept să-i cer Celuilalt. Această experiență morală, atît de banală, indică o asimetrie metafizică: imposibilitatea radicală de a se vedea din afară și de a vorbi în același sens despre sine și despre ceilalți; în consecință: imposibilitatea totalizării. Iar în planul experienței sociale: imposibilitatea de a *uita* experiența intersubiectivă care conduce la această asimetrie și care îi dă un sens, după cum percepția, inescamotabilă, dă sens experienței științifice, dacă îi credem pe fenomenologi.

Separarea Eu-lui se produce sub formele vieții interioare, a psihismului. Psihismul constituie un *eveniment* în ființă, el concretizează o conjunctură de termeni care nu se defineau inițial prin psihism și a cărei formulare abstractă încheie un paradox.

Rolul original al psihismului nu constă, într-adevăr, doar în *a reflecta* ființa. El este și *un mod al ființei*, rezistența la totalitate. Gîndirea sau psihismul deschide dimensiunea pe care o cere acest *mod*. Dimensiunea psihismului se deschide datorită rezistenței la totalizare pe care o opune o ființă; psihismul este rezultatul separării radicale. *Cogito*-ul, spuneam, atestă separarea. Ființa care își depășește în mod infinit ideea din noi – Dumnezeu, în terminologia carteziană – susține conform celei de-a treia *Meditații* evidența *cogito*-ului. Însă descoperirea acestei relații metafizice în *cogito* nu constituie, cronologic, decît al doilea demers al filosofului. Faptul de a putea vorbi de ordinea cronologică distinctă de cea „logică”, de a putea avea mai multe momente ale demersului, de a exista un demers – iată separarea. Prin timp, într-adevăr, ființa nu e încă; ceea ce nu o face să se confunde cu neantul, ci o menține la distanță față de ea însăși. Ea nu e dintr-o dată. Chiar și cauza ei, mai veche decît ea, e încă așteptată. Cauza ființei este gîndită sau cunoscută prin efectul ei *ca și cum* ea ar fi posterioară efectului său. Se vorbește cu ușurință de acest *ca și cum* care ar indica o iluzie. Or, această iluzie nu este gratuită, ci constituie un eveniment pozitiv. Posterioritatea anteriorului – inversiune logică absurdă – nu se poate produce, s-ar spune, decît prin memorie sau prin gîndire. Însă fenomenul „neverosimil” al memoriei sau al gîndirii trebuie să fie interpretat ca o revoluție în ființă. Astfel, chiar gîndirea teoretică – însă în virtutea unei structuri mai profunde care o susține, și anume psihismul – articulează separarea. Nu reflectată în gîndire, ci produsă de ea. În gîndire, *După*-le (sau *Efectul*) condiționează *Înainte*-le (sau *Cauza*): *Înainte*-le apare și este doar primit. În același fel, prin psihism, ființa care e într-un loc rămîne liberă față de acel loc; pusă într-un loc în care se menține, ea vine totuși de altundeva; prezentul *cogito*-ului, în ciuda sprijinului pe care și-l descoperă *a posteriori* în absolutul care îl depășește, se susține singur, chiar dacă pentru o clipă, clipa unui *cogito*. Faptul că această clipă de tinerețe deplină poate exista, clipă nepăsătoare față de alunecarea ei în trecut sau de recuperarea ei în viitor (și faptul că această smulgere e necesară pentru ca eul *cogito*-ului să se fixeze în absolut), faptul de a exista, pînă la urmă ordinea sau distanța timpului – toate acestea articulează separarea ontologică a metafizicianului și a obiectului metafizic. Ființa conștientă poate desigur comporta o parte de inconștient și de implicit, se poate desigur denunța libertatea ei ca fiind înlănțuită de un determinism ignorat. Și totuși, în cazul de față ignoranța este o detașare, cu neputință de comparat cu ignoranța de sine în care zac obiectele. Ea e fondată

în interioritatea unui psihism, ea e pozitivă în plăcerea de sine. Ființa închisă, ignorându-și închisoarea, e acasă. Puterea sa de iluzionare – dacă ar fi vorba de iluzie – constituie separarea sa.

Ființa care gîndește pare să se ofere întîi unei priviri care o concepe ca integrată într-un tot. În realitate, ea nu se integrează decît o dată moartă. Viața îi lasă un „în ce mă privește”, o pauză, o amîinare care e chiar interioritatea. Totalizarea nu se realizează decît în istorie – în istoria istoriografilor – adică la supraviețuitori. Ea se bazează pe afirmația și convingerea că ordinea cronologică a istoriei istoricilor desenează structura ființei în sine, analogă naturii. Timpul istoriei universale rămîne ca un soi de fond ontologic în care existențele particulare se pierd, se cîntăresc și în care se rezumă, cel puțin, esențele lor. Nașterea și moartea ca momente punctuale și intervalul care le separă se inserează în timpul universal al istoricului, care e un supraviețuitor. Interioritatea ca atare e „nimic”, „pură gîndire”, nimic altceva decît gîndire. În timpul istoriografului, interioritatea este non-ființa în care totul este posibil, fiindcă nimic aici nu e imposibil – acel „totul e posibil” al nebuniei. Posibilitate care nu e o esență, adică nu o posibilitate a unei ființe. Or, pentru ca să existe ființă separată, pentru ca totalizarea istoriei să nu fie intenția ultimă a ființei, trebuie ca moartea, un sfîrșit pentru supraviețuitor, să fie mai mult decît un sfîrșit; trebuie să existe în murire (*mourir*) o altă direcție decît cea care conduce la sfîrșit ca la un punct de impact inclus în durata supraviețuitorilor. Separarea indică posibilitatea unei *ființări* de a se instala și de a avea un destin propriu, cu alte cuvinte de a se naște și de a muri fără ca locul, în istoria universală, al acestei nașteri și al acestei morți să-i contabilizeze realitatea. Interioritatea este chiar posibilitatea unei nașteri și a unei morți care să nu-și extragă semnificația din istorie. Interioritatea instaurează o ordine diferită de cea a timpului istoric în care se constituie totalitatea, o ordine în care totul este *în timp ce*, în care rămîne întotdeauna posibil ceea ce, istoricește, nu mai e posibil. Nașterea unei ființe separate care provine din neant, începutul absolut, este istoricește un eveniment absurd. La fel și activitatea rezultată dintr-o voință care, în continuitatea istorică, marchează în fiecă clipă semnul unei noi origini. Aceste paradoxuri sînt depășite prin psihism.

Memoria reia și întoarce și suspendă acel „deja împlinit” al nașterii – al naturii. Fecunditatea se sustrage clipei morții. Prin memorie, mă întemeiez *a posteriori*, retroactiv: asum astăzi ceea ce, în trecutul absolut al originii, nu avea un subiect pentru a fi

primit și care, prin aceasta, atârna ca o fatalitate. Prin memorie, asum și pun în cauză. Memoria realizează imposibilitatea: *a posteriori*, memoria asumă pasivitatea trecutului (*du passé*) și o stăpînește. Memoria, ca inversiune a timpului istoric, este esența interiorității.

În totalitatea istoriografului, moartea Altuia este un *sfirșit*, punctul prin care ființa separată se aruncă în totalitate și, în consecință, prin care *murirea* poate fi depășită și uitată, punctul de la care ființa separată continuă (doar) prin patrimoniul pe care existența sa l-a adunat. Or, psihismul înșiră o existență opusă unui destin care ar consta în a deveni „doar trecut”; interioritatea este refuzul de a te transforma în pasiv pur, figurînd într-o contabilitate străină. Angoasa morții ține chiar de această imposibilitate de a înceta, de ambiguitatea unui timp care lipsește și a unui timp misterios care încă rămîne. Moarte care, în consecință, nu se reduce la sfîrșitul unei ființe. Ceea ce „rămîne încă” este cu totul diferit de viitorul pe care-l întîmpini, pe care-l proiectezi și pe care, într-o anumită măsură, îl extragi din tine. Pentru o ființă căreia toate i se întîmplă ca urmare a unor proiecte, moartea este un eveniment absolut, absolut *a posteriori*, sustras oricărei puteri, chiar și negației. *Murirea* este angoasă fiindcă murind ființa nu se încheie în timp ce se încheie. Nu mai are timp, cu alte cuvinte nu mai poate să-și poarte pașii nicăieri și merge astfel unde nu se poate merge, se sufocă; însă pînă cînd? Non-referința la timpul comun al istoriei indică faptul că existența muritoare se desfășoară într-o dimensiune care nu se scurge paralel cu timpul istoriei și care nu se situează în raport cu acest timp, ca într-un raport față de un absolut. Din această cauză viața între naștere și moarte nu e nici nebunie, nici absurditate, nici fugă, nici lașitate. Ea se scurge într-o dimensiune proprie în care are sens și unde poate avea sens o victorie asupra morții. Această victorie nu este o nouă *posibilitate* care se oferă după încheierea oricărei posibilități – ci o înviere în fiul în care se cuprinde ruptura morții. Moartea – sufocare în imposibilitatea posibilului – își taie un drum către descendență. Fecunditatea este o relație încă personală, deși nu e oferită „eu-lui” ca o posibilitate¹.

Dacă timpul Unului ar putea cădea în timpul celui alt nu ar exista ființă separată. Este ceea ce exprima, într-o manieră întotdeauna negativă, ideea eternității sufletului: refuzul celui mort de a cădea în timpul celui alt, timpul personal eliberat de priza timpului comun. Dacă timpul comun ar putea absorbi timpul

1. Cf. *infra*.

„eu-lui”, moartea ar fi un sfârșit. Însă dacă refuzul de a te integra pur și simplu în istorie ar sugera continuarea vieții după moarte sau pre existența sa în raport cu începutul său, conform timpului supraviețuitorilor, atunci sfârșitul și începutul nu ar marca în nici un fel o separare radicală și o dimensiune a interiorității. Ar însemna și de această dată să inserez interioritatea în timpul istoriei, ca și cum perenitatea prin timpul comun al pluralității – totalitatea – ar domina faptul separării.

Non-corespondența dintre moarte și sfârșitul pe care-l constată supraviețuitorii nu înseamnă așadar că existența muritoare, însă incapabilă de trecere, ar fi încă prezentă după moarte, că ființa muritoare supraviețuiește morții care bate la orologiul comun al oamenilor. Și ar fi greșit să situăm, precum Husserl, timpul interior în timpul obiectiv și să dovedim astfel eternitatea sufletului.

Sfârșitul și începutul, considerate puncte ale timpului universal, reduc eul la persoana a treia așa cum e rostită de supraviețuitori. Interioritatea este în mod esențial legată de prima persoană a eu-lui. Separarea nu e radicală decât dacă fiecare ființă are timpul său, altfel spus *interioritatea* sa, dacă nici un timp nu se absoarbe în timpul universal. Grație dimensiunii interiorității, ființa se refuză conceptului și rezistă totalizării. Refuz necesar ideii Infinitului, care nu produce, de la sine, această separare. Viața psihică, făcând posibile nașterea și moartea, este o dimensiune în ființă, o dimensiune a non-esenței, dincolo de posibil și de imposibil. Ea nu se desfășoară în istorie. Discontinuitatea vieții interioare întrerupe timpul istoric. Pentru înțelegerea ființei, teza primatului istoriei constituie o sacrificare a interiorității. Studiul de față propune o altă opțiune. Realul nu trebuie determinat doar în funcție de obiectivitatea sa istorică, ci și în funcție de *secretul* care întrerupe continuitatea timpului istoric, în funcție de intențiile interioare. Pluralismul societății nu e posibil decât în funcție de acest secret. El atestă acest secret. Știm dintotdeauna că e imposibil să-ți faci o idee despre totalitatea umană, fiindcă oamenii au o viață interioară închisă în raport cu cel care, totuși, cuprinde mișcările de ansamblu ale grupurilor umane. Accesul la realitatea socială plecând de la separarea Eu-lui nu este compromis de „istoria universală” în care nu apar decât totalități. Experiența Altuia în raport cu un Eu separat rămîne o sursă de sens pentru înțelegerea totalităților, după cum percepția concretă rămîne determinantă pentru semnificația universului științific. Cronos, crezînd că înghite un zeu, nu înghite decât o piatră.

Intervalul discreției sau al morții este o noțiune terță între ființă și neant.

Față de viață, intervalul nu coincide cu ceea ce posibilitatea e față de act. Originalitatea nu constă în a fi între două timpuri. Propunem să numim această dimensiune timp mort. Ruptura duratei istorice și totalizate marcată de timpul mort este chiar aceea pe care creația o realizează în ființă. Discontinuitatea timpului cartezian, cerînd o creație continuă, indică dispersia însăși și pluralitatea creaturii. Orice clipă a timpului istoric în care începe acțiunea este, pînă la urmă, o naștere și rupe în consecință timpul continuu al istoriei, timp al faptelor, și nu al voințelor. Viața interioară este *felul* unic al realului de a exista ca o pluralitate. Vom studia mai încolo, mai de aproape, această separare – care e ipseitate – în fenomenul fundamental al *plăcerii*¹.

Putem numi ateism această separare, atît de completă încît ființa separată se ține izolată în existență fără a participa la Ființa de care e separată – deși poate fi eventual capabilă să adere la ea prin credință. Ruptura cu participarea este implicată în această capacitate. Trăiești în afara lui Dumnezeu, acasă, ești un eu, egoism. Sufletul, dimensiune a psihicului – desăvîrșire a separării, este în mod natural ateu. Prin ateism înțelegem astfel o poziție anterioară negației sau afirmației divinului, ruptură a participării pe baza căreia eul se fondează ca același și ca eu.

Este fără îndoială foarte onorant pentru creator faptul de a fi plămădit o ființă capabilă de ateism, o ființă care, fără să fi fost *causa sui*, are privirea și cuvîntul independente și se găsește acasă. Numim voință o ființă condiționată astfel încît, fără a fi *causa sui*, e prima în raport cu propria cauză. Psihismul oferă această posibilitate.

Psihismul se va defini ca sensibilitate, element al plăcerii, ca egoism. În egoismul plăcerii se ivește *ego*-ul, sursă a voinței. Psihismul, și nu materia, constituie un principiu al individuației. Particularitatea lui τόδε τι nu împiedică ființele singulare să se integreze într-un ansamblu, să existe în funcție de totalitatea în care această singularitate se topește. Indivizii aparținînd extensiei unui concept sînt *unul* prin acest concept; conceptele, la rîndul lor, sînt *unul* în ierarhia lor; multiplicitatea lor formează un tot. Chiar dacă indivizii extensiei conceptului își extrag individualitatea dintr-un atribut accidental sau esențial, acest atribut nu se opune deloc unității, latente în această multiplicitate. Ea se va actualiza în cunoașterea unei rațiuni impersonale, care integrează particularitățile indivizilor devenind ideea lor sau totalizîndu-le prin istorie. Intervalul absolut al separării nu se obține prin distincția termenilor multiplicității printr-o specificare

1. Cf. secțiunea II e.

calitativă oarecare, care s-ar pretinde ultimă, precum în *Monadologia* lui Leibniz, unde există o *diferență* inerentă și fără de care monadele ar rămâne indistincte una față de „cealaltă”¹. Fiind calități, diferențele trimit la o comunitate de gen. Monadele, ecouri ale substanței divine, formează o totalitate în gândire. Pluralitatea cerută pentru discurs ține de interioritatea cu care e „dotat” fiecare termen, de psihism, de orientarea sa egoistă și sensibilă la el însuși. Sensibilitatea constituie egoismul însuși al eu-lui. *E vorba de cel care simte (sentant), și nu de ceea ce este simțit (senti)*. Omul, măsură a tuturor lucrurilor, nemăsurat de nimic, comparînd toate, însă incomparabil, se afirmă în simțirea (*le sentir*) senzației. Senzația distruge orice sistem. La originea dialecticii sale, Hegel plasează simțitul (*le senti*), și nu unitatea dintre cel care simte și simțit în senzație. Nu din întâmplare în *Theaitetos*² teza lui Protagoras este apropiată de teza lui Heraclit, ca și cum ar fi fost nevoie de singularitatea celui care simte pentru ca ființa parmenidiană să se poată pulveriza în devenire și să se poată derula altfel decît ca un flux obiectiv de lucruri. Multiplicitatea celor care simt (*sentants*) ar fi *modul* însuși prin care o devenire este posibilă, în care gândirea nu ar regăsi pur și simplu o ființă în mișcare, plasată sub o lege universală generatoare de unitate. Devenirea dobîndește în acest caz valoarea unei idei radical diferite de ideea de ființă și desemnează ideea rezistenței la orice încercare de integrare, ca în imaginea fluviului în care, potrivit lui Heraclit, nu te poți scălda de două ori, iar potrivit lui Cratylos, nici măcar o dată. Noțiunea devenirii distrugătoare a monismului parmenidian nu se împlinește decît prin singularitatea senzației.

2. Adevărul

Vom arăta mai departe cum separarea sau ipseitatea se produce originar în plăcerea fericirii, cum, în această plăcere, ființa separată afirmă o independență care nu datorează nimic, nici dialectic, nici logic, Altuia care îi rămîne transcendent. Această independență absolută – care nu se afirmă prin opoziție și pe care am numit-o ateism – nu-și epuizează esența în formalismul unei gândiri abstracte. Ea se împlinește în toată plenitudinea existenței economice³.

1. *Monadologia*, art. 8.

2. 152 a-e.

3. Cf. secțiunea II.

Însă independența atee a ființei separate, fără a se afirma prin opoziție față de ideea infinitului – care indică o relație –, face posibilă această relație. Separarea atee e o *exigență* a ideii Infinitului care, pe de altă parte, nu suscită dialectic ființa separată. Ideea Infinitului – relația între Același și Altul – nu anulează separarea. Aceasta se atestă în transcendență. Într-adevăr, Același nu poate să-l întâlnească pe Altul decât în hazardul și riscurile căutării adevărului, în loc să se odihnească confortabil pe el. Fără separare nu ar exista adevăr, ar fi existat doar ființă. Adevărul, contact mai fin decât tangența, în riscul neștiinței, al iluziei și al erorii nu recuperează „distanța”, nu conduce la unirea cunoscătorului și a cunoscutului, nu conduce la totalitate. Contrar tezelor filosofiei existenței, acest contact nu se hrănește dintr-o înrădăcinare prealabilă în ființă. Căutarea adevărului se desfășoară în apariția formelor. Caracterul distinctiv al formelor ca atare este chiar epifania lor la distanță. Înrădăcinarea, o prelegătură originară, ar menține participarea, ar fi una dintre categoriile suverane ale ființei, când de fapt noțiunea de adevăr marchează sfârșitul acestei suveranități. A participa este o manieră de a te referi la Altul: a-ți ține și a-ți desfășura ființa, fără a pierde niciodată contactul cu el. A rupe participarea înseamnă, desigur, a menține contactul, fără a-ți extrage însă ființa din acest contact: a vedea fără a fi văzut, precum Gyges¹. Pentru aceasta, trebuie ca o ființă – chiar parte dintr-un tot – să-și extragă ființa din sine, și nu din frontierele sale, nu din definiția sa, să existe independent, să nu depindă nici de relațiile care indică poziția sa în ființă și nici de recunoașterea Celuilalt. Mitul lui Gyges este mitul însuși al Eului și al interiorității care există nerecunoscute. Ele fondează desigur și eventualitatea tuturor crimelor nepedepsite – însă acesta este prețul interiorității, prețul separării adică. Viața interioară, eul, separarea sînt înseși dezrădăcinarea, nonparticiparea și, în consecință, posibilitatea ambivalentă a erorii și a adevărului. Subiectul cunoscător nu este parte dintr-un tot, fiindcă nu e limitrof la nimic. Aspirația sa spre adevăr nu este urma ființei care-i lipsește. Adevărul presupune o ființă autonomă în separare – căutarea adevărului este o relație care nu este bazată pe privațiunea nevoii. A căuta și a obține adevărul înseamnă a fi în raport, și nu pentru că te definești prin altceva decât tu însuși, ci pentru că, într-un anumit sens, nu-ți lipsește nimic.

1. În opoziție cu care lucrurile pot fi spuse în mod poetic despre „persoanele nevăzătoare”. Cf. J. Wahl, „Dictionnaire subjectif”, en *Poésie, pensée, perception*, Calmann-Levy, 1948.

Însă căutarea adevărului este un eveniment mai fundamental decât teoria, cu toate că cercetarea teoretică este un mod privilegiat al acestei relații cu exterioritatea pe care o numim adevăr. Pentru că separarea ființei separate nu a fost relativă, nu a fost o mișcare de îndepărtare de Altul, ci s-a produs ca psihism, relația cu Altul nu constă în a reface calea în sens invers, ci a merge către El prin Dorință, căreia și teoria îi recunoaște exterioritatea obiectului. Fiindcă ideea de exterioritate care ghidează căutarea adevărului nu e posibilă decât ca idee a Infinitului. Convertirea sufletului la exterioritate, sau la acel absolut altul, sau la Infinit nu este deductibilă din identitatea însăși a acestui suflet, fiindcă ea nu este pe măsura acestui suflet. Ideea Infinitului nu pleacă de la Eu, nici de la o nevoie a Eu-lui ce și-ar cîntări cu exactitate vidul. În ea, mișcarea pleacă de la „obiectul” gîndit, și nu de la gînditor. Este unica formă de cunoaștere care prezintă această inversare – cunoaștere fără *a priori*. Ideea Infinitului *se revelează*, în sensul tare al termenului. Nu există religie naturală. Însă această cunoaștere nu este prin asta obiectivă. Infinitul nu face „obiectul” unei cunoașteri – fiindcă ar fi pe măsura privirii contemplatoare –, ci este dezirabilul acestei cunoașteri, cel care suscită Dorința, adică ceea ce poate fi căutat printr-o gîndire care în fiecă clipă *gîndește mai mult decât gîndește*. Prin aceasta, infinitul nu este un obiect imens, depășind orizonturile privirii. Dorința este cea care măsoară infinitatea infinitului, fiindcă o măsoară prin însăși imposibilitatea de a măsura. Lipsa de măsură măsurată de către dorință este chip. Prin aceasta regăsim și diferența dintre Dorință și nevoie. Dorința este o aspirație animată de dezirabil; ea se naște din „obiectul” său, e revelație. În timp ce nevoia e un vid al sufletului, se naște din subiect.

Adevărul se caută în altul, dar de către cineva căruia nu-i lipsește nimic. Distanța este de nestrăbătut și, în același timp, străbătută. Ființa separată este mulțumită, autonomă și, totuși, îl caută pe celălalt printr-o mișcare care nu e stimulată nici de lipsa corespondentă nevoii, nici de amintirea unui bun pierdut; o astfel de situație e limbaj. Adevărul apare acolo unde o ființă separată nu se topește în altul, ci îi vorbește. Limbajul care nu îl atinge pe altul, chiar prin tangență, îl atinge interpelîndu-l, poruncindu-i sau slujindu-i în directetea desăvîrșită a acestor relații. Separare și interioritate, adevăr și limbaj – constituie categoriile ideii infinitului sau ale metafizicii.

În separare – care se produce prin psihismul plăcerii, prin egoism, prin fericire în care se identifică Eul – Eul îl ignoră pe Celălalt. Însă Dorința de Altul, deasupra fericirii, reclamă această

fericire, această autonomie a sensibilului în lume, chiar dacă această separare nu se deduce nici analitic, nici dialectic din Altul. Eul înzestrat cu viață personală, eul ateu și al cărui ateism e fără lipsă și nu se integrează nici unui destin, se depășește în Dorința suscitată de prezența Altuia. Dorința se manifestă într-o ființă deja fericită: dorința e nefericirea celui fericit, o nevoie luxoasă.

Eul există într-un sens eminent: într-adevăr, nu ni-l putem imagina existînd și, în plus, înzestrat cu fericire, fericirea adăugîndu-se existenței cu titlul de atribut. Eul există separat prin plăcerea sa, adică fericit, iar acestei fericiri îi poate sacrifica propria ființă. El *există* într-un sens eminent, există deasupra ființei. Însă în Dorință ființa Eu-lui apare și mai înaltă, fiindcă își poate sacrifica Dorinței chiar și propria fericire. Eul se găsește astfel deasupra sau în vîrf, la apogeul ființei, prin plăcere (fericire) și dorire (adevăr și dreptate). Deasupra ființei. În raport cu noțiunea clasică de substanță, dorința marchează o inversare. În ea ființa devine bunătate: la apogeul ființei sale, strălucind de fericire, în egoism, manifestîndu-se ca *ego*, iată-l, bătîndu-și propriul record, preocupat de o altă ființă. Aceasta reprezintă o inversare funciară nu a uneia dintre funcțiile oarecare ale ființei, funcție deturnată față de scopul său, ci o inversare a exercițiului însuși al ființei, care își suspendă mișcarea spontană a existării și dă un alt sens apologiei sale ireductibile.

Dorință de nestins, nu pentru că ar corespunde unei nevoi infinite, ci pentru că nu e o căutare de hrană. Dorință de nestins, însă nu datorită finitudinii noastre. Mitul platonice al iubirii, fiul abundenței și al sărăciei, se poate oare interpreta ca sărăcie a bogăției însăși, ca dorință, nu pentru ceea ce am pierdut, ci ca Dorință absolută, producîndu-se într-o ființă înstăpînită pe sine și, în consecință, „pe picioare” în mod absolut? Respingînd mitul androgenului prezentat de Aristofan, Platon nu a întrevăzut oare caracterul non-nostalgic al Dorinței și al filosofiei, presupunînd o existență autohtonă, și nu un exil? Dorință manifestîndu-se ca eroziune a absolutului ființei din cauza prezenței Dezirabilului, prezență revelată și care adîncește Dorința într-o ființă considerîndu-se pe sine, în separare, autonomă.

Însă iubirea pltonică nu coincide cu ceea ce noi am numit Dorință. Nu nemurirea este obiectivul prim al mișcării Dorinței, ci Altul, Străinul. Această mișcare e absolut non-egoistă, numele ei e dreptate. Ea nu totalizează ființe înrudite în prealabil. Marea putere a ideii de creație, așa cum apare în monoteism, constă în aceea că e *ex nihilo* – și nu pentru că aceasta reprezintă o lucrare mai miraculoasă decît punerea în formă demiurgică a materiei, ci pentru că, prin aceasta, ființa separată și creată nu apare pur și

simplu din Tatăl, ci este, față de el, absolut alta. Însăși filiația nu va putea apărea ca esențială pentru destinul eu-lui decât dacă omul își amintește de creația *ex nihilo*, fără de care Fiul nu e un adevărat altul. În sfârșit, distanța care separă fericire și dorință separă politica de religie. Politica tinde către recunoașterea reciprocă, cu alte cuvinte către egalitate; ea asigură fericirea. Iar legea politică încheie și consacră lupta pentru recunoaștere. Religia e Dorință, și nu luptă pentru recunoaștere. Ea este surplusul posibil într-o societate de egali, surplusul glorioasei smerenii, al responsabilității și sacrificiului, condiție a egalității însăși.

3. Discursul

A afirma adevărul ca modalitate a relației între Același și Altul nu înseamnă a te opune intelectualismului, ci a-i asigura aspirația fundamentală, respectul ființei care luminează intelectul. Originalitatea separării ni s-a părut a consta în autonomia ființei separate. Prin acest fapt, în cunoaștere, sau mai precis în pretenția ei, cunoscătorul nu participă la și nu se unește cu ființa cunoscută. Relația de adevăr comportă astfel o dimensiune de interioritate – un psihism în care metafizicianul, aflat în raport cu Obiectul metafizic, stă retras. Am mai indicat însă și faptul că acest raport de adevăr care, în același timp, străbate și nu străbate distanța și nu formează o totalitate cu „celălalt mal”, se sprijină pe limbaj : o relație în care termenii se *absolvă* de relație, rămân absoluți în cadrul relației. Fără această absolvire, distanța absolută a metafizicii ar fi iluzorie.

Cunoașterea obiectelor nu asigură un astfel de raport, în care termenii s-ar absolvi de relație. Chiar dacă rămîne dezinteresată, cunoașterea obiectivă nu este mai puțin marcată de felul în care ființa cunoscătoare a abordat Realul. A face din adevăr o dezvăluire înseamnă a-l raporta la orizontul celui care dezvăluie. Identificînd cunoașterea și viziunea, Platon insistă în mitul carului din *Phaidros* asupra mișcării sufletului care contemplă adevărul și asupra relativității adevărului în raport cu această cursă. Ființa dezvăluită este în raport cu noi, și nu καθ'αυτό. Potrivit terminologiei clasice, sensibilitate, pretenție a experienței pure, receptivitate a ființei, ea nu devine cunoaștere decât după ce va fi fost modelată de către înțelegere. Potrivit terminologiei moderne, nu putem dezvălui decât în funcție de un proiect. Abordăm orice activitate în raport cu obiectivul inițial. Platon evocă în *Parmenide* această modificare pe care cunoașterea o aduce lui Unu, care-și pierde în cunoaștere unitatea. Cunoașterea, în sensul absolut al

termenului, experiență pură a altei ființe, ar trebui să mențină cealaltă ființă καθ'αυτό.

Dacă obiectul se raportează în felul acesta față de proiectul inițial și față de activitatea cunoscătorului, această cunoaștere obiectivă este o relație cu ființa, în care aceasta din urmă este mereu depășită și trebuie mereu interpretată. Întrebarea „ce este” abordează „aceasta” ca și cum ar fi „aceea”. Fiindcă a cunoaște în mod obiectiv înseamnă a cunoaște evenimentul istoric, *faptul, deja înfăptuitul*, ceea ce a fost deja depășit. Evenimentul istoric nu se definește prin trecut – și evenimentul istoric și trecutul se definesc ca teme despre care se poate vorbi. Sînt tematizate tocmai fiindcă nu mai vorbesc. Evenimentul istoric este pentru totdeauna absent din propria prezență. Prin aceasta dorim să spunem că el dispare în spatele manifestărilor sale – apariția sa este întotdeauna superficială și echivocă, originea sa, principiul său sînt mereu altundeva. E fenomen – realitate fără realitate. Scurgerea timpului, în care potrivit schemei kantiene se constituie lumea, nu are origine. Această lume pierzîndu-și principiul, an-arhică – lume de fenomene – nu mai răspunde căutării adevărului; este doar suficientă plăcerii – care e suficiența însăși, în nici un fel scandalizată de fuga exteriorității față de căutarea adevărului. Această lume a plăcerii nu este suficientă exigenței metafizice. Cunoașterea tematizatului nu este decît o luptă mereu reluată împotriva mistificării întotdeauna posibile a faptului; în același timp, o idolatrie a faptului, adică o invocare a ceea ce nu vorbește, și o pluralitate insurmontabilă de semnificații și de mistificări. Sau această cunoaștere invită cunoscătorul la o interminabilă psihanaliză, la căutarea disperată a unei origini adevărate cel puțin în el însuși, o invitație la efortul de a deveni lucid.

Manifestarea celui καθ'αυτό, în care ființa ne privește fără a se ascunde și fără a se trăda, constă pentru el nu în a fi dezvăluit, nu în a se descoperi privirii care l-ar lua drept temă a interpretării și care ar avea o poziție absolută dominînd obiectul. Manifestarea καθ'αυτό constă pentru ființă în a ni se spune, independent de poziția noastră față de ea, constă în a se exprima. Astfel, contrar tuturor condițiilor de vizibilitate a obiectelor, ființa nu se așază în lumina altuia, ci se prezintă ea însăși în manifestarea care trebuie doar să o anunțe, e prezentă ca direcție a manifestării înseși – prezentă înaintea manifestării care doar o manifestă. *Experiența absolută nu este dezvăluire, ci revelație*: coincidența a exprimatului și a celui care exprimă, manifestare prin aceasta privilegiată a Celuilalt, manifestare a unui chip dincolo de formă. Forma trădîndu-și neîncetat manifestarea – înghețînd în formă

plastică, fiindcă adecvată Aceluiași – alienează exterioritatea Altuia. Chipul este prezență vie, este expresie. Viața expresiei constă în a desface forma în care ființarea, expunându-se ca temă, se ascunde în același timp. Chipul vorbește. Manifestarea chipului e deja discurs. Potrivit unui cuvânt al lui Platon, cel care se manifestă își vine sieși în ajutor. El desface în fiecare clipă forma pe care o oferă.

Acest fel de a desface forma adecvată Aceluiași pentru a se prezenta ca Altul înseamnă a semnifica sau a avea un sens. A se prezenta semnificînd înseamnă a vorbi. Această prezență, afirmată în prezența imaginii prin ascuțișul privirii care te fixează, este rostită. Semnificația sau expresia se desparte astfel de orice dat intuitiv, tocmai pentru că a semnifica nu înseamnă a da. Semnificația nu e o esență ideală sau o relație expusă intuiției intelectuale, precum senzația expusă ochiului. Ea este, prin excelență, prezența exteriorității. Discursul nu este doar o modificare a intuiției (sau a gândirii), ci o relație originară cu ființa exterioară. El nu este o lipsă regretabilă a unei ființe private de intuiție intelectuală – ca și cum intuiția, care e gândire solitară, ar fi modelul întregii directeți în relație. El este producție de sens. Sensul nu se produce ca o esență ideală – el este rostit și expus de către prezență, iar expunerea nu se reduce la intuiția sensibilă sau intelectuală, care e gândirea Aceluiași. A da un sens prezenței sale este un eveniment ireductibil la evidență. Sensul nu intră într-o intuiție. El este, în același timp, o prezență mai directă decît manifestarea vizibilă și o prezență îndepărtată – aceea a altuia. Prezență dominîndu-l pe cel care o întîmpină, venind din înălțimi, neprevăzută și, în consecință, expunîndu-și noutatea însăși. Ea este prezența francă a unei ființări care poate minți, adică dispune de tema pe care o oferă, fără a putea să-și disimuleze sinceritatea de interlocutor, luptînd mereu cu chipul descoperit. Prin mască se ghicesc ochii, limbajul nedisimulabil al ochilor. Ochiul nu lucește, vorbește. Alternativa adevărului sau minciunii, a sincerității sau disimulării, este privilegiul celui care se menține într-o relație de sinceritate absolută, în absoluta sinceritate care nu se poate ascunde.

Acțiunea nu exprimă. Ea are un sens, însă ne conduce către agent în absența acestuia. A aborda pe cineva prin lucrările sale înseamnă a intra în interioritatea sa prin efracție; altul este surprins în intimitate, unde se expune nemijlocit, fără însă a se exprima¹, precum personajele istoriei. Operele își semnifică autorul, însă indirect, la persoana a treia.

1. Cf. mai jos.

Putem concepe desigur limbajul ca un act, ca un gest de comportament. Am omite însă esența limbajului: coincidența dintre revelator și revelație într-un chip care se împlinește situându-se la înălțime în raport cu noi, instruindu-ne. Și invers: gesturi, acțiuni produse pot deveni precum cuvintele, revelație; pot deveni, altfel spus, instrucție în timp ce reconstituirea personajului în funcție de comportamentul său este realizarea științei noastre deja dobândite.

Experiența absolută nu este dezvăluire. A dezvălui în funcție de un orizont subiectiv înseamnă a rata *noumen*-ul. Doar interlocutorul poate fi termenul unei experiențe pure în care celălalt intră în relație, rămânând în același timp καθ'αυτό; în care el se exprimă fără să fie nevoie să-l dezvăluim în funcție de un „punct de vedere”, într-o lumină de împrumut. „Obiectivitatea” care caută cunoașterea pe deplin cunoaștere se împlinește dincolo de obiectivitatea obiectului. Ceea ce se prezintă ca fiind independent de orice mișcare subiectivă este interlocutorul, al cărui *mod* constă în a pleca de la sine, a fi străin și, totuși, a mi se prezenta.

Însă raportul cu acest „lucru în sine” nu se găsește la limita unei cunoașteri care începe ca și constituire a unui „corp viu” conform celebrei analize husserliene din cea de-a cincea meditație carteziană. Constituirea corpului Celuilalt în ceea ce Husserl numește „sfera primordială”, „cuplarea” transcendentă a obiectului astfel constituit cu propriul meu corp, el însuși experimentat din interior ca un „eu pot”, înțelegerea acestui corp al celuilalt ca un *alter ego* disimulează, în fiecare dintre etapele alese pentru descrierea constituirii, mutații ale constituirii obiectului într-o relație cu Celălalt; această relație este la fel de originară ca și constituirea din care se încearcă să fie extrasă. Sfera primordială, care corespunde cu ceea ce noi numim Același, nu se întoarce către cel absolut altul decât la chemarea Celuilalt. *Revelația*, prin comparație cu *cunoașterea obiectivantă*, constituie o adevărată inversiune. La Heidegger, coexistența este, desigur, afirmată ca o relație cu celălalt, ireductibilă la cunoașterea obiectivă, însă și ea se bazează, pînă la urmă, pe relația cu *ființa în general*, pe comprehensiune, pe ontologie. Heidegger pune dinainte acest fond al ființei ca un orizont pe care apare orice ființare, ca și cum orizontul și ideea de limită pe care o presupune și care e proprie vederii ar fi țesătura ultimă a relației. În plus, la Heidegger, intersubiectivitatea este coexistență, un noi anterior Eului și Altuia, o intersubiectivitate neutră. Relația față-către-față anunță o asociere și permite, în același timp, menținerea unui Eu separat.

Descriind societatea prin religie, Durkheim a depășit pe de-o parte această interpretare optică a raportului cu Altul. Nu mă

raportez la Celălalt decît prin intermediul Societății, care nu este doar o multiplicitate de indivizi sau de obiecte, mă raportez la Celălalt, care nu e simplă parte dintr-un Tot, nici singularitate de concept. A ajunge la celălalt prin social înseamnă a ajunge la el prin religios. Prin aceasta, Durkheim lasă să se întrevadă o transcendență diferită de cea a obiectivului. Și totuși, la Durkheim religiosul se identifică, pînă la urmă, cu reprezentarea colectivă: structura reprezentării și, în consecință, intenționalitatea obiectivantă care o susține servesc drept ultimă interpretare a religiosului însuși.

Grație unui curent de idei care s-a manifestat în mod independent în *Jurnalul metafizic* al lui Gabriel Marcel și în *Eu-Tu* de Buber, relația cu Celălalt – ireductibilă la cunoașterea obiectivă – și-a pierdut caracterul insolit, oricare ar fi atitudinea adoptată față de dezvoltările sistematice care însoțesc acest curent. Buber a distins relația cu Obiectul, ghidată de practică, de relația dialogală care îl interpelează pe Altul ca Tu, ca partener și prieten. Modest, Buber pretinde că ar fi găsit la Feuerbach această idee, centrală în opera sa. În realitate, ea nu capătă cu adevărat forță decît în analizele lui Buber, acolo se dezvăluie drept contribuție esențială la gîndirea contemporană. Ne putem totuși întreba dacă *tutuirea* nu-l plasează pe Altul într-o relație reciprocă și dacă această reciprocitate e originară. Pe de altă parte, relația Eu-Tu păstrează la Buber un caracter formal: ea poate să unească omul și cu lucrurile, și cu un alt om. Formalismul Eu-Tu nu determină nici o structură concretă. Eu-Tu este eveniment (*Geschehen*), șoc, comprehensiune, însă nu poate da seama (decît, poate, ca o aberație, o cădere sau o boală) despre o viață diferită de prietenie: economia, căutarea fericirii, relația reprezentativă cu lucrurile. Ele rămîn neexplorate și neexplicate, datorită unui spiritualism disprețuitor. Lucrarea de față nu are pretenția ridicolă de a-l „corecta” pe Buber sub acest aspect. Ea se plasează într-o perspectivă diferită, plecînd de la ideea infinitului.

Pretenția de a-l cunoaște și de a-l atinge pe Altul se realizează în relația cu celălalt, transformată în relație de limbaj a cărui esență este interpelarea, vocativul. Altul se menține și se confirmă în heterogenitatea lui îndată ce e interpelat, chiar și cînd i se spune că nu i se poate vorbi, cînd e considerat bolnav, cînd i se anunță condamnarea la moarte; prins, rănit, bruscăt, el e în același timp „respectat”. Cel invocat nu e ceea ce înțeleg: nu e *subcategorie*. El e cel căruia îi vorbesc, nu are decît referința la sine, nu are quiditate. Însă structura formală a interpelării trebuie dezvoltată.

Obiectul cunoașterii este întotdeauna făcut, deja înfăptuit și depășit. Cel interpelat este chemat la cuvînt, cuvîntul său constă în a „sări în ajutorul” cuvîntului său, în a fi *prezent*. Acest prezent nu e făcut din momente imobilizate în mod misterios în cadrul duratei, ci dintr-o reluare *neîncetată* a momentelor scurse printr-o prezență care le sare în ajutor, care e răspunzătoare de ele. Această *neîncetare* produce prezentul, ea este prezentarea, viața prezentului. E ca și cum prezența celui care vorbește ar inversa momentul inevitabil care conduce cuvîntul proferat către trecutul cuvîntului scris. Expresia este această actualizare a actualului. Prezentul se produce în această luptă (dacă putem spune) împotriva trecutului, în această actualizare. Actualitatea unică a cuvîntului îl smulge din situația în care apare și pe care pare să o prelungească. El aduce ceea ce lipsește cuvîntului scris: controlul. Cuvîntul, mai mult decît simplul semn, este în mod esențial magistral. El expune, înainte de toate, chiar acest fapt, grație căruia el poate doar să exprime (și nu, precum maieutica, *să trezească* în mine) lucruri și idei. Ideile mă instruiesc prin maestrul care mi le *prezintă*: care le pune în cauză; obiectivarea și tema la care accede cunoașterea obiectivă se bazează deja pe această instrucție. Punerea în cauză a lucrurilor într-un dialog nu înseamnă modificarea percepției lor, ea coincide cu *obiectivarea* lor. Obiectul *se oferă* atunci cînd am întîmpinat un interlocutor. Maestrul – coincidență a învățăturii și învățătorului – nu e nici el, la rîndul lui, un fapt oarecare. Prezentul manifestării maestrului care instruiește depășește anarhia faptului.

Limbajul nu condiționează conștiința sub pretextul că furnizează conștiinței de sine o întrupare în realizarea obiectivă a limbajului, cum ar dori-o hegelenii. Exterioritatea pe care o indică limbajul – relație cu Celălalt – nu seamănă cu exterioritatea unei lucrări, căci exterioritatea obiectivă a lucrării se găsește deja în lumea pe care o instaurează limbajul, adică transcendența.

4. Retorică și nedreptate

Nu orice discurs e o relație cu exterioritatea. În discursurile noastre nu-l interpelăm întotdeauna pe interlocutorul-maestru, ci un obiect sau un copil, sau un om din mulțime, cum spune Platon¹. Discursul nostru pedagogic sau psihagogic este retoric, în poziția celui viclean cu aproapele său. Iată de ce arta sofistului

1. *Phaidros*, 273 d.

este tema în raport cu care se definește adevăratul discurs al adevărului – sau discursul filosofic. Retorica, prezentă în orice discurs și pe care încearcă să o depășească discursul filosofic, rezistă discursului sau introduce în el: pedagogie, demagogie, psihagogie. Ea îl abordează pe Altul nu din față, ci pieziș; nu ca pe un lucru, desigur, fiindcă retorica rămîne discurs și fiindcă, dincolo de toate artificile, ea merge către Celălalt și îi solicită acordul. Însă natura specifică a retoricii (a propagandei, a flătării, a diplomației) constă în a corupe această libertate. Din chiar acest motiv ea este violență, adică nedreptate. Nu o violență exersată asupra unui obiect inert – nu ar fi vorba atunci de o violență – ci asupra unei libertăți, care, ca libertate, ar trebui să fie incorruptibilă. Retorica știe să aplice libertății o categorie, pare să o judece ca pe o natură, pune o întrebare contradictorie în termenii săi: „care e natura acestei libertăți?”.

A renunța la psihagogia, la demagogia, la pedagogia pe care retorica le presupune înseamnă a-l aborda pe Celălalt din față, într-un discurs veritabil. Ființa nu mai e, în acest caz, obiect, e în afara oricărei cuprinderi. Această eliberare în raport cu orice obiectivitate constă, pentru ființă, în prezentarea sa în chip, *expresia sa*, limbajul său. *Altul în calitate de altul este Celălalt*. E nevoie de relația discursului pentru a-l „lăsa să fie”; „dezvăluirea” pură, în care el se propune ca o temă nu-l respectă îndeajuns. *Numim dreptate această abordare din față în discurs*. Dacă adevărul apare în *experiența* absolută în care ființa strălucește prin propria lumină, adevărul nu se produce decît în discursul veritabil sau în dreptate.

Această experiență absolută în acel față-către-față în care interlocutorul se prezintă ca o ființă absolută (ca o ființă sustrasă categoriilor, adică) nu ar fi de conceput pentru Platon fără intermedierea Ideilor. Raportul și discursul impersonale par să se refere la discursul solitar (sau rațiune), la sufletul conversînd cu el însuși. Însă ideea platonice pe care o fixează gînditorul echivalează oare cu un *obiect* sublim și perfecționat? Rudenia dintre Suflet și Idei pe care se insistă în *Phaidon* nu este oare o metaforă idealistă despre permeabilitatea ființei în raport cu gîndirea? Idealitatea idealului se reduce oare la o creștere superlativă a calităților sau ea ne conduce către o regiune în care ființele au un chip, adică sînt prezente în propriul lor mesaj? Hermann Cohen – în acest fel platonician – susținea că nu putem iubi decît idei, însă noțiunea de Idee echivalează, pînă la urmă, cu transfigurarea altuia în Celălalt. Potrivit lui Platon, adevăratul discurs își poate sări singur în ajutor: conținutul care mi se oferă e inseparabil de

cel care l-a gândit, ceea ce indică faptul că autorul discursului răspunde la întrebări. Pentru Platon, gândirea nu se reduce la o înlănțuire impersonală de raporturi adevărate, ci presupune persoane și raporturi interpersonale. Daimonul lui Socrate intervine în chiar arta maieutică, care se referă totuși la ceea ce e comun oamenilor¹. Comunitatea, prin intermediul ideilor, nu stabilește o egalitate pură și simplă între interlocutori. Filosoful, comparat în *Phaidon* cu o santinelă în post, se găsește sub magistratura zeilor, nu e egalul lor. Ierarhia ființelor în vârful căreia se găsește ființa rațională poate fi oare depășită? Cărei purități noi îi corespunde elevația unui zeu? Platon opune cuvintelor și acțiunilor care se adresează oamenilor, întotdeauna într-o oarecare măsură definibile drept retorică și negociere („în care tratăm cu ei”), cuvintele care se adresează mulțimii oamenilor – acele cuvinte prin care încercăm să fim pe placul zeilor². Interlocutorii nu sînt egali; ajungînd la adevăr, discursul este un discurs cu un zeu care nu este „tovarășul nostru de robie”³. Societatea nu rezultă din contemplarea adevărului, relația cu celălalt, maestrul nostru, face posibil adevărul. Adevărul este astfel asociat raportului social, care e dreptate. Dreptatea constă în a recunoaște în celălalt pe maestrul meu. Egalitatea între persoane nu înseamnă nimic prin ea însăși. Ea are un sens economic, presupune banii și se fundamentează deja pe dreptate – care, bine alcătuită, începe prin celălalt. Ea este recunoaștere a privilegiului său de celălalt, a magistralității sale; ea este acces la celălalt în afara retoricii, care e viclenie, înstăpînire și exploatare. În acest sens, depășirea retoricii și dreptatea coincid.

5. Discurs și etică

Se poate fonda obiectivitatea și universalitatea gândirii pe discurs? Gîndirea universală nu este anterioară discursului? Vorbînd, un spirit nu evocă oare ceea ce celălalt spirit gîndește deja, și unul, și celălalt participînd la ideile comune? Dar comunitatea de gîndire ar fi trebuit să facă imposibil limbajul ca relație între ființe. Discursul coerent este unul. O gîndire universală se poate lipsi de comunicare. O rațiune nu poate să fie alta pentru o rațiune. Cum poate o rațiune să fie un eu sau un altul, cîtă vreme însăși ființa sa constă în a renunța la singularitate?

1. *Theaitetos*, 151 a.

2. *Phaidros*, 273 e.

3. *Ibidem*.

Gîndirea europeană a considerat întotdeauna ca sceptică ideea omului măsură a tuturor lucrurilor, cu toate că această idee introduce ideea separării atee și unul dintre fundamentele discursului. Pentru ea, eul care simte (*sentant*) nu putea fonda Rațiunea; eul se definea prin rațiune. Rațiunea vorbind la persoana întâi nu se adresează Altuia, ci ține un monolog. Și invers, ea nu ar accede la personalitatea veritabilă, nu ar regăsi suveranitatea caracteristică persoanei autonome decît devenind universală. Gînditorii separați nu devin raționali decît în măsura în care actele lor personale și particulare de a gîndi figurează ca momente ale acestui discurs unic și universal. Nu ar exista rațiune în individul gînditor, decît în măsura în care ar intra el însuși în propriul său discurs, în care gîndirea l-ar cuprinde pe gînditor, l-ar îngloba.

A face însă din gînditor un moment al gîndirii e echivalent cu a limita funcția revelatoare a limbajului la coerența sa, care reproduce coerența conceptelor. În această coerență se volatilizează eul unic al gînditorului. Funcția limbajului s-ar transforma într-o suprimare a „altuia”, cel care ar frînge această coerență și care ar fi, prin aceasta, esențialmente irațional. Straniu rezultat: limbajul ar consta în suprimarea Altuia, punîndu-l de acord cu Același! Or, în funcția sa de expresie, limbajul îl menține pe altul, căruia i se adresează, pe care-l interpelează sau invocă. Desigur, limbajul nu constă în a-l invoca în ipostază de ființă reprezentată și gîndită. Tocmai de aceea limbajul instaurează o relație ireductibilă la relația subiect-obiect: *revelația* Altuia. Doar în această revelație limbajul, ca sistem de semne, se poate constitui. Altul interpelat nu este un reprezentat, nu este un dat, nu este un particular oferit deja, printr-o parte, generalizării. Limbajul, departe de a presupune generalitate și universalitate, le face doar posibile. Limbajul presupune interlocutori, o pluralitate. Legătura lor nu este o reprezentare a unuia de către altul, nici o participare la universalitate, la planul comun al limbajului. Relația lor, o vom spune îndată, este etică.

Platon menține diferența între ordinea obiectivă a adevărului, aceea care se stabilește în textul scris, în mod impersonal, și rațiunea *într-o* ființă vie, „discurs viu și însuflețit”, discurs astfel „capabil să se apere el însuși... și care îi cunoaște pe cei cărora trebuie să li se adreseze sau în fața cărora trebuie să tacă”¹. Discurs care nu e așadar derulare a unei logici interne prefabricate, ci constituire de adevăr într-o luptă între gînditori, însoțită

1. *Phaidros*, 276 a.

de tot neprevăzutul libertății. Raportul limbajului presupune transcendența, separarea radicală, străinătatea interlocutorilor, revelația Altuia către mine. Altfel spus, limbajul se vorbește doar acolo unde lipsește comunitatea dintre termenii relației, acolo unde lipsește, unde trebuie să se constituie planul comun. El se plasează în această transcendență. Discursul este astfel experiența a ceva absolut străin, „cunoaștere” sau „experiență” *pură*, *traumatism al uimirii*.

Doar cel absolut străin ne poate instrui. Doar omul îmi poate fi absolut străin – refractar la orice tipologie, la orice gen, la orice caracterologie, la orice clasificare – și, în consecință, termen al unei „cunoașteri” pătrunzînd în fine dincolo de obiect. Straniețatea celuilalt, însăși libertatea sa! Doar ființele libere își pot fi străine unele altora. Libertatea care le e „comună” este tocmai ce le separă. „Cunoașterea pură”, limbajul, constă în raportul cu o ființă care, într-un anumit sens, nu este în raport cu mine; sau, dacă dorim, care nu e în raport cu mine decît în măsura în care ea este în întregime în raport cu sine, καθ'αυτό, ființă care se plasează dincolo de orice atribut care ar avea tocmai efectul de a o califica, adică de a o reduce la ceea ce are în comun cu alte ființe; ființă, în consecință, perfect nudă.

Lucrurile nu sînt nude decît, prin metaforă, cînd sînt fără ornamente: ziduri nude, peisaje nude. Ele nu au nevoie de ornament atunci cînd se absorb în desăvîrșirea funcției pentru care sînt făcute, cînd se subordonează într-o manieră atît de radicală propriei lor finalități încît dispar în ea. Ele dispar sub propria lor formă. Percepția lucrurilor individuale este faptul că ele nu se absorb în întregime; ele apar atunci pentru ele însele, străbătînd, străpungînd propriile lor forme, nu se dizolvă în relațiile care le asociază totalității. Într-un anumit fel, ele sînt întotdeauna ca acele orașe industriale în care totul se adaptează unui scop productiv, dar care, afumate, pline de deșeuri și de tristețe, există și pentru ele însele. Pentru un lucru, nuditatea este surplusul ființei sale asupra finalității sale. Absurditatea sa, inutilitatea sa nu apare decît în raport cu forma de care el se distinge și care-i lipsește. Lucrul este întotdeauna o opacitate, o rezistență, o urîciune. Astfel încît concepția platonică, potrivit căreia soarele inteligibil se află în afara ochiului care vede și a obiectului pe care-l luminează, descrie cu precizie percepția lucrurilor. Obiectele nu au lumină proprie, ele primesc o lumină împrumutată.

Prin aceasta, frumusețea introduce o finalitate nouă – o finalitate internă – în această lume nudă. A dezvălui prin știință și prin artă înseamnă în mod esențial a îmbrăca elementele cu o semnificație, a depăși percepția. A dezvălui un lucru înseamnă

a-l lumina prin formă : a-i găsi un loc în tot, surprinzându-i funcția sau frumusețea.

Lucrarea limbajului este cu totul alta : ea constă în a stabili un raport cu o nuditate desprinsă de orice formă, dar avînd un sens prin ea însăși, καθ'αυτό, semnificînd înainte ca noi să proiectăm lumina asupra ei, apărînd nu ca o privare pe fondul unei ambivalențe de valori – ca bine sau rău, ca frumos sau urît –, ci ca *valoare întotdeauna pozitivă*. O asemenea nuditate este chip. Nuditatea chipului nu este ceea ce mi se oferă fiindcă îl dezvălui – și care, prin acest fapt, mi-ar fi abandonat puterilor mele, ochilor mei, percepțiilor mele într-o lumină exterioară lui. Chipul s-a întors către mine – iar aceasta este însăși nuditatea sa. El *este* prin el însuși, și nu prin referință la un sistem.

Desigur, nuditatea poate să aibă și un al treilea sens, în afara absurdității lucrului ieșit din sistemul său sau a semnificației chipului străbătînd orice formă : nuditatea corpului resimțită în pudoare, apărîndu-i celuiilalt ca repulsie și dorință. Însă această nuditate se referă întotdeauna, într-un fel sau altul, la nuditatea chipului. Doar o ființă absolut nudă prin chipul său se poate denuda impudic.

Însă diferența între nuditatea chipului care se întoarce către mine și dezvăluirea lucrului luminat de forma sa nu separă doar două moduri de „cunoaștere”. Relația cu chipul nu este cunoaștere de obiect. Transcendența chipului este, în același timp, absența sa din această lume în care el intră, înstrăinarea unei ființe, condiția sa de străin, de sărman sau de proletar. Stranietatea, care e libertate, este și stranietatea-sărăcie. Libertatea se prezintă ca Altul ; aceluiași care este întotdeauna autohtonul ființei, întotdeauna privilegiat în locuința sa. Altul, cel liber, este și străin. Nuditatea chipului său se prelungește în nuditatea corpului căruia îi e frig și rușine de nuditatea sa. Existența καθ'αυτό este, în lume, o sărăcie. Între mine și altul există un raport care e dincolo de retorică.

Această privire care roagă și pretinde – care nu poate ruga decît pentru că pretinde –, privată de tot fiindcă are dreptul la tot și pe care o recunoști dăruind (la fel cum „pui lucrurile în cauză dăruind”) –, această privire este tocmai epifania chipului ca chip. Nuditatea chipului este sărăcie. A-l recunoaște pe celălalt înseamnă a recunoaște o foame. A-l recunoaște pe Celălalt înseamnă a dăru. Înseamnă însă a dăru maestrului, stăpînului, celui de care te apropii cu „dumneavoastră”, într-o dimensiune a majestății.

În generozitate lumea posedată de mine – lume oferită plăcerii – este privită dintr-un punct de vedere independent de poziția

egoistă. „Obiectivul” nu este doar obiect al unei imposibile contemplații. Sau, mai degrabă, contemplația imposibilă se definește prin dar, prin abolirea proprietății inalienabile. Prezența Celuilalt este echivalentă cu această punere în cauză a fericitei mele posesiuni a lumii. Conceptualizarea sensibilului e legată de această tăietură în carnea vie a substanței mele, a casei mele, în această armonizare cu Celălalt a ceea ce îmi aparține, care pregătește coborîrea lucrurilor la rangul de mărfuri posibile. Această desprindere inițială condiționează ulterioara generalizare prin bani. Conceptualizarea este generalizarea primă și condiționarea obiectivității. Obiectivitatea coincide cu abolirea proprietății inalienabile – ceea ce presupune epifania Altuia. Întreaga problemă a generalizării se pune astfel ca problemă a obiectivității. Problema ideii generale și abstracte nu poate presupune o obiectivitate constituită : obiectul general nu este un obiect sensibil, ci doar gândit într-o intenție de generalitate și de idealitate. Deoarece critica nominalistă a ideii generale și abstracte nu este prin aceasta depășită ; mai trebuie încă spus ce înseamnă această intenție de idealitate și de generalitate. Trecerea de la percepție la concept ține de constituirea obiectivității obiectului perceput. Nu trebuie să vorbim de o intenție de idealitate, îmbrăcînd percepția, prin care ființa solitară a subiectului, identificîndu-se în Același, se îndreaptă către lumea transcendentă a ideilor. Generalitatea Obiectului este corelativă generozității subiectului care se îndreaptă către Celălalt, prin și dincolo de plăcerea egoistă și solitară, și care, în proprietatea exclusivă a plăcerii, face să sară în aer comunitatea bunurilor acestei lumi.

A-l recunoaște pe celălalt înseamnă așadar a-l atinge prin lumea lucrurilor posedate, însă, simultan, înseamnă și a instaura, prin dar, comunitatea și universalitatea. Limbajul este universal fiindcă e trecerea însăși de la individual la general, fiindcă oferă lucrurile mele celuilalt. A vorbi înseamnă a face ca lumea să fie comună, a crea locuri comune. Limbajul nu se referă la generalitatea conceptelor, ci pune bazele unei posesii în comun. El abolește proprietatea inalienabilă a plăcerii. Lumea în discurs nu mai este aceea din separare – acel acasă unde totul îmi este dat –, ea este ceea ce eu dăruiesc – comunicabilul, gânditul, universalul.

Astfel, discursul nu e o înfruntare patetică dintre două ființe absente și față de lucruri, și față de Alții. Discursul nu este dragoste. Transcendența celuilalt, care este eminența sa, majestatea sa, domnia sa, înglobează în sensul său concret și sărăcia, înstrăinarea și dreptul său de străin. Privire a străinului, a văduvei și a orfanului și pe care nu-i pot recunoaște decît dăruind sau

refuzînd, liber să dăruiesc sau să refuz, dar trecînd în mod necesar prin intermedierea lucrurilor. Lucrurile nu sînt, ca la Heidegger, fundamentul locului, chintesența tuturor relațiilor care constituie prezența noastră pe pămînt (și „sub cer, în tovărășia oamenilor” și „în așteptarea zeilor”). Raportul dintre Același și Altul, întîmpinarea Altuia este faptul ultim și în care survin lucrurile, însă nu ca un ceva pe care îl edifiți, ci ca un ceva pe care îl dăruiești.

6. Faptul metafizic (*le Métaphysique*) și faptul uman

A te raporta la absolut ca ateu înseamnă a întîmpina absolutul epurat de violența sacrului. În dimensiunea înălțimii în care se prezintă sfințenia sa – adică separarea sa –, infinitul nu arde ochii care-l privesc. El vorbește, nu are formatul mitic cu neputință de înfruntat și care ar ține eul în mrejele sale invizibile. El nu e numinos: eul care-l abordează nu este nici nimicit la contactul cu el, nici ieșit din sine, ci rămîne separat și-și păstrează un cert „cît despre mine”. Doar o ființă atee poate să se raporteze la Altul și, deja, *să se absolve* din această relație. Transcendența se distinge de o uniune cu transcendentul, prin participare. Relația metafizică – ideea infinitului – leagă la un *noumen* care nu este un *numen*. Acest *noumen* se distinge de conceptul de Dumnezeu pe care îl posedă credincioșii religiilor pozitive, încă nedesprinși din legăturile participării și care se acceptă pe ei înșiși ca fiind scufundați fără știința lor într-un mit. Ideea infinitului, relația metafizică este pragul unei umanități fără mituri. Însă credința epurată de mituri, credința monoteistă presupune ea însăși ateismul metafizic. Revelația este discurs. Pentru a primi revelația e nevoie de o ființă aptă pentru acest rol de interlocutor, o ființă separată. Ateismul condiționează o relație veritabilă cu un adevărat Dumnezeu καθ'αυτό. Însă această relație este la fel de diferită de obiectivare, cît este de participare. A auzi cuvîntul divin nu e echivalent cu a cunoaște un obiect, ci cu a fi în raport cu o substanță care își depășește propria idee în mine, care depășește ceea ce Descartes numea „existența sa obiectivă”. Doar cunoscută, tematizată, substanța nu mai este „după ea însăși”. Discursul în care, în același timp, ea este străină și prezentă suspendă participarea și instaurează, prin și dincolo de o cunoaștere de obiect, experiența pură a raportului social în care o ființă nu își extrage existența din contactul său cu altul.

A statua un transcendent străin și sărac înseamnă a interzice relației metafizice cu Dumnezeu să se împlinească în ignoranța

oamenilor și a lucrurilor. Dimensiunea divinului se deschide prin chipul uman. O relație cu Transcendentul, totuși liberă de orice priză a Transcendentului, este o relație socială. Aici Transcendentul, infinit Altul, ne solicită și face apel la noi. Proximitatea Celuilalt, proximitatea aproapelui, este în ființă un moment ineluctabil al revelației, al unei prezențe absolute (adică desprinse de orice relație) care se exprimă. Epifania sa constă în a ne solicita prin sărăcia sa în chipul Străinului, al văduvei și al orfanului. Ateismul metafizicianului înseamnă, în mod pozitiv, că raportul nostru cu Faptul Metafizic este un comportament etic, și nu o teologie, nu o tematizare, fie ea chiar o cunoaștere prin analogie a atributelor lui Dumnezeu. Dumnezeu se ridică la suprema și ultima sa prezență ca și corelativ al dreptății făcute oamenilor. Înțelegerea directă a lui Dumnezeu este imposibilă unei priviri îndreptate spre el, nu pentru că inteligența noastră e limitată, ci pentru că relația cu infinitul respectă Transcendența totală a Altuia fără a fi fascinat de ea și pentru că posibilitatea noastră de a-l primi în om merge mai departe decât comprehensiunea care tematizează și își înglobează obiectul. Mai departe, fiindcă ea merge astfel către Infinit. Înțelegerea lui Dumnezeu ca participare la viața sa sacră, înțelegere pretins directă, este imposibilă, pentru că participarea este o dezmințire a divinului și pentru că nimic nu e mai direct decât un față-către-față, care e directetea însăși. Dumnezeu invizibil, aceasta nu înseamnă doar un Dumnezeu inimaginabil, ci un Dumnezeu accesibil în dreptate. Etica este optica spirituală. Relația subiect-obiect nu o reflectă; în relația impersonală care conduce acolo, Dumnezeul invizibil, însă personal, nu e abordat în afara oricărei prezențe umane. Idealul nu este doar o ființă la modul superlativ, sublimare a obiectivului sau, într-o singurătate îndrăgostită, sublimare a unui Tu. E nevoie de fapta dreptății – directetea unui față-către-față – pentru ca să se producă străpungerea care duce la Dumnezeu –, iar „vederea” coincide aici cu această faptă a dreptății. Prin aceasta, metafizica se joacă acolo unde se joacă relația socială – în raporturile noastre cu oamenii. Nu poate exista, separată de relațiile cu oamenii, nici o „cunoaștere” a lui Dumnezeu. Celălalt este locul însuși al adevărului metafizic și indispensabil raportului meu cu Dumnezeu. El nu joacă deloc rolul de mediator. Celălalt nu este întruparea lui Dumnezeu, ci prin chipul său, în care el este dezîntrupat, Celălalt este manifestarea majestății unde Dumnezeu se revelează. Relațiile noastre cu oamenii descriu un câmp de cercetări abia întrevăzut (în care aproape mereu ne rezumăm la câteva categorii formale, al căror conținut ar fi simplă „psihologie”) și dau conceptelor teologice unica semnificație pe

care ele o comportă. Stabilirea acestui primat etic, adică a relației de la om la om – semnificație, instrucție și dreptate –, primat cu o structură ireductibilă pe care se sprijină toate celelalte (și mai ales toate acelea care, într-un mod originar, par să ne pună în contact cu un sublim impersonal, estetic sau ontologic), este unul dintre scopurile lucrării de față.

Metafizica se joacă în raporturile etice. Fără semnificația lor extrasă din etică, conceptele teologice rămân cadre vide și formale. Relațiilor interumane le revine, în metafizică, rolul pe care Kant îl atribuia experienței sensibile în domeniul înțelegerii. Pe baza relațiilor morale, orice afirmație metafizică își dobândește un sens „spiritual”, se epurează de tot ceea ce asociază conceptelor noastre o imaginație prizonieră a lucrurilor și victimă a participării. Relația etică se definește, împotriva oricărei relații cu sacralul, prin excluderea oricărei semnificații pe care ar dobândi-o *fără știința* celui care o întreține. Când întrețin o relație etică, refuz să recunosc rolul pe care l-aș juca într-o dramă al cărei autor nu aș fi eu sau al cărei deznodământ ar fi cunoscut de altcineva înaintea mea, care s-ar juca împotriva voinței mele și cu mine. Aceasta nu echivalează cu un orgoliu diabolic, fiindcă nu exclude deloc supunerea. Însă supunerea se distinge de o participare involuntară la proiecte misterioase, figurate sau prefigurate. Tot ceea ce nu se poate pune alături de o relație interumană reprezintă nu o formă superioară, ci definitiv primitivă a religiei.

7. Față-către-față, o relație ireductibilă

Analizele noastre sînt direcționate de către o structură formală: ideea Infinitului în noi. Pentru a avea ideea Infinitului trebuie să exiști separat. Această separare nu se poate produce ca un ecou al transcendenței infinitului. În acest caz, separarea ar fi cuprinsă într-o corelație care ar restaura totalitatea și ar face transcendența iluzorie. Or, ideea Infinitului e transcendența însăși, depășirea unei idei adecvate. Dacă totalitatea nu se poate constitui, e pentru că Infinitul nu se lasă integrat. Nu insuficiența Eului împiedică totalizarea, ci Infinitul Celuilalt.

O ființă separată de Infinit se raportează totuși la el în metafizică. Ea se raportează printr-un raport care nu anulează intervalul infinit al separării, care diferă prin aceasta de orice alt interval. În metafizică, o ființă este în raport cu ceea ce nu ar putea absorbi, cu ceea ce, în sens etimologic, nu ar putea înțelege. Fața pozitivă a structurii formale – a avea ideea infinitului – echivalează în concret cu discursul care se precizează ca relație

etică. Rezervăm relației între ființa de aici și ființa transcendentă care nu sfârșește în comunitatea unui concept sau în vreo totalitate – relație fără relație – termenul de „religie”.

Imposibilitatea pentru ființa transcendentă și ființa separată de ea de a participa la același concept, această descriere negativă a transcendenței ne vine tot de la Descartes. Într-adevăr, el afirmă sensul echivoc în care termenul de „ființă” se aplică lui Dumnezeu și creaturii. Prin teologia atributelor analogice din Evul Mediu, această teză se leagă de concepția unității doar analogice a ființei la Aristotel. Ea se regăsește la Platon, în transcendența Binelui în raport cu ființa. Ea ar fi trebuit să servească drept fundament unei filosofii pluraliste în care pluralitatea ființei nu s-ar pierde în unitatea numărului, nici nu s-ar integra într-o totalitate. Totalitatea și cuprinderea ființei sau ontologia nu dețin secretul ultim al ființei. Religia în care subzistă raportul între Același și Altul în ciuda imposibilității Totului – ideea Infinitului – este structura ultimă.

Același și Altul nu ar putea intra într-o cunoaștere care să-i cuprindă. Relațiile pe care le întreține ființa separată cu ceea ce o transcende nu se produc pe fondul totalității, nu se cristalizează în sistem. Însă nu le numim oare împreună? Sinteza *formală* a cuvîntului care le numește împreună face deja parte dintr-un discurs, adică dintr-o conjunctură de transcendență, fisurînd totalitatea. Conjunctura dintre Același și Altul, în care vecinătatea lor verbală se menține deja, este întîmpinarea Altuia *dinainte* și *din față* de către mine. Conjunctură ireductibilă la totalitate, fiindcă poziția de „vis-à-vis” nu este o modificare a lui „alături de”. Chiar cînd îl voi fi legat pe Celălalt de mine prin conjuncția „și”, Celălalt va continua să-mi facă față, să se reveleze în chipul său. *Religia* susține această formală totalitate. Iar dacă eu enunț, ca într-o viziune ultimă și absolută, separarea și transcendența de care e vorba în chiar această lucrare, aceste relații, pe care le pretind trama ființei însăși, se stabilesc deja în sînul prezentului meu discurs, ținut interlocutorilor mei: inevitabil, Altul îmi face față – ostil, prieten, maestru, elev – prin propria idee a infinitului. Reflecția poate desigur conștientiza acest față-către-față, însă poziția ei „contra naturii” nu este un hazard în viața conștiinței. Ea implică o punere în cauză a sinelui, o atitudine critică care se produce ea însăși în fața Altuia și sub autoritatea sa. O vom arăta mai departe. Situația de față-către-față rămîne ultimă.

C. Adevăr și dreptate

1. Libertatea pusă în cauză

Metafizica sau transcendența se recunoaște în lucrarea intelectului care aspiră la exterioritate, adică în Dorință. Însă dorința de exterioritate ni s-a părut că se mișcă nu în cunoașterea obiectivă, ci în Discurs, care, la rîndul său, s-a prezentat ca dreptate, în directetea întîmpinării făcute chipului. Vocația adevărului la care răspunde în mod tradițional intelectul nu este oare negată de această analiză? Care este raportul între dreptate și adevăr?

Adevărul, într-adevăr, nu se separă de inteligibilitate. A cunoaște înseamnă nu doar a constata, ci întotdeauna a înțelege. Se spune de asemenea: a cunoaște înseamnă a îndreptăți, introducîndu-se, prin analogie cu ordinea morală, noțiunea de dreptate. Îndreptățirea faptului constă în a-i lua caracterul de fapt, de împlinit, de trecut și prin aceasta de irevocabil, care, ca atare, pune obstacol spontaneității noastre. Însă a spune că faptul, obstacol spontaneității noastre, este nedrept înseamnă că spontaneitatea nu se pune în cauză, că exercițiul liber nu este supus normelor, ci este norma însăși. Și totuși, grija de inteligibilitate se distinge funciarmente de o atitudine care generează o acțiune neglijentă față de obstacol. Dimpotrivă, ea indică un anumit respect al obiectului. Pentru ca obstacolul să devină un fapt care cere o îndreptățire teoretică sau o rațiune a fost nevoie ca spontaneitatea acțiunii care-l depășește să fie inhibată, adică pusă ea însăși în cauză. Doar atunci trecem de la o activitate neglijentă față de tot la o *considerare* a faptului. Faimoasa suspendare a actului care ar face teoria posibilă ține de o rezervă a libertății, care nu se încredințează elanurilor sale, spontaneității sale și care păstrează distanța. Teoria în care apare adevărul este atitudinea unei ființe care nu se încrede în sine. Cunoașterea nu devine cunoaștere a unui fapt decît dacă, în același timp, este critică, dacă se pune în cauză, dacă urcă dincolo de originea sa (mișcare contra naturii care constă în a căuta mai sus decît propria origine și care atestă sau descrie o libertate creată).

Această critică de sine se poate înțelege fie ca descoperire a propriei slăbiciuni, fie ca descoperire a propriei nedemnități: adică fie ca o conștiință a eșecului, fie ca o conștiință a culpabilității. În acest ultim caz, a îndreptăți libertatea nu înseamnă a o proba, ci a o face dreptă.

Se poate distinge în gândirea europeană predominanța unei tradiții care subordonează nedemnitatea eșecului, generozitatea morală, înseși necesităților gândirii obiective. Spontaneitatea libertății nu se pune în cauză. Simpla sa limitare ar fi tragică și scandaloasă. Libertatea nu se pune în cauză decât în măsura în care ea este, într-un anumit fel, impusă sieși: dacă aș fi putut să-mi aleg în mod liber existența, totul ar fi îndreptățit. Eșecul spontaneității mele, lipsite încă de rațiune, trezește rațiunea și teoria; o durere va fi fost mama înțelepciunii. Doar din eșec ar veni necesitatea de a pune o stavilă violenței și de a introduce ordine în relațiile umane. Teoria politică fondează dreptatea pe valoarea nediscutată a spontaneității, căreia trebuie să i se asigure, prin cunoașterea lumii, cel mai desăvârșit exercițiu, acordând libertatea mea cu libertatea celorlalți.

Această poziție admite nu numai valoarea nediscutată a spontaneității, ci și posibilitatea pentru o ființă rațională de a se situa în totalitate. Critica spontaneității, generată de eșecul care pune în cauză locul central al eului în lume, presupune așadar o putere de reflecție asupra propriului eșec și asupra totalității, o desprindere a eului smuls sinelui și trăind în universal. Ea nu fondează nici teoria, nici adevărul, ci le presupune: ea nu pleacă de la cunoașterea lumii, ci se naște dintr-o cunoaștere, aceea a eșecului. Conștiința eșecului este deja teoretică.

Dimpotrivă, critica spontaneității generate prin conștiința nedemnității morale precedă adevărul, precedă considerarea totului și nu presupune sublimarea eului în universal. Conștiința nedemnității nu este, la rîndul ei, un adevăr, nu este o considerare a faptului. Conștiința primă a propriei imoralități nu este subordonarea mea față de fapt, ci față de Celălalt, față de Infinit. Ideea totalității și ideea infinitului diferă tocmai prin aceasta: prima este pur teoretică, cealaltă este morală. Libertatea rușinată de ea însăși fondează adevărul (și astfel adevărul nu se deduce din adevăr). Inițial, Celălalt nu este *fapt*, nu este *obstacol*, nu amenință cu moartea. El e dorit în propria mea rușine. Pentru a descoperi facticitatea neîndreptățită a puterii și a libertății, nu trebuie să o considerăm ca pe un obiect, nici să-l considerăm pe Celălalt ca pe un obiect, ci trebuie să ne măsurăm cu infinitul, adică să-l dorim. Trebuie să avem ideea infinitului, ideea perfectului, cum ar spune Descartes, pentru a cunoaște propria imperfecțiune.

Ideea perfectului nu e idee, ci dorință. Este întâmpinarea Celuilalt, începutul conștiinței morale care pune în cauză libertatea mea. Acest fel de a te măsura cu perfecțiunea infinitului nu este așadar o considerație teoretică. Ea se împlinește ca rușinea în care libertatea se descoperă ucigașă în chiar exercițiul său. Ea se împlinește în rușinea în care libertatea, în același timp în care *se descoperă* în conștiința rușinii, *se și ascunde* în rușine. Rușinea nu are structura conștiinței și a luminozității, ci e orientată invers. Subiectul ei îmi este exterior. Discursul și Dorința în care celălalt se prezintă ca interlocutor, ca acela asupra căruia *nu pot* să pot, pe care nu-l pot ucide, condiționează această rușine în care, ca eu, nu sînt spontaneitate inocentă, ci uzurpator și ucigaș. Dimpotrivă, infinitul, Altul ca atare, nu este adecvat unei idei teoretice al unui alt eu însumi, fie doar și pentru simplul motiv că provoacă rușinea mea și că mi se prezintă dominator. Existența sa îndreptățită e faptul prim, sinonim al perfecțiunii sale. Și dacă altul mă poate investi și poate investi și libertatea mea, arbitrară prin ea însăși, este pentru că eu însumi pot, pînă la urmă, să mă simt ca Altul față de Altul. Însă la aceasta nu se ajunge decît prin structuri extrem de complexe.

Conștiința morală îl întâmpină pe celălalt. Este revelația unei rezistențe opuse puterilor mele, care nu le face să eșueze, ca o forță superioară, ci care pune în cauză dreptul naiv al puterilor mele, glorioasa mea spontaneitate de viețuitor. Morala începe atunci cînd libertatea, în loc să se îndreptățească prin ea însăși, se simte arbitrară și violentă. Căutarea inteligibilului, dar și manifestarea esenței critice a cunoașterii, urcușul unei ființe dincoace de condiția sa, încep în același timp.

2. Investitura libertății sau critica

Existența în realitate nu este condamnată la libertate, ci este *investită* ca libertate. Libertatea nu este nudă. A filosofa înseamnă a urca dincoace de libertate, a descoperi investitura care eliberează libertatea de arbitrar. În calitatea ei de critică, de urcuș dincoace de libertate, cunoașterea nu poate apărea decît într-o ființă care are o origine dincoace de originea sa – care e creată.

Critica sau filosofia este esența cunoașterii. Însă ceea ce e propriu cunoașterii nu e în posibilitatea sa de a merge către un obiect, mișcare prin care se înrudește cu celelalte acte. Privilegiul său constă în puterea de a se pune în cauză, în pătrunderea dincoace de propria sa condiție. Ea este retrasă în raport cu lumea, pentru că are lumea drept obiect; ea poate să aibă lumea

ca temă, poate să o facă obiectul său, fiindcă exercițiul său constă în a ține în mâini, într-un anumit fel, însăși condiția care o susține și care susține pînă și actul de a ține în mâini.

Ce înseamnă această prindere în mâini, această pătrundere dincoace de condiția sa, disimulate mai întîi de mișcarea naivă care conduce cunoașterea ca act către obiectul său? Ce înseamnă această punere în cauză? Ea nu se poate reduce la repetarea, în legătură cu cunoașterea în ansamblul său, a întrebărilor care se pun în cazul comprehensiunii lucrurilor vizate de către actul naiv al cunoașterii. A cunoaște cunoașterea s-ar transforma atunci în elaborarea unei psihologii, avînd locul său între alte științe care se aplică asupra unor obiecte. Întrebarea critică pusă în teologie sau în teoria cunoașterii ar fi aceea, de pildă, a principiului sigur din care ar decurge cunoașterea sau a cauzei ei. Regresia la infinit ar fi, desigur, inevitabilă, iar urcușul dincoace de condiția sa, puterea de a pune problema fundamentului s-ar reduce la această cursă sterilă. A identifica problema fundamentului cu ajutorul unei cunoașteri obiective a cunoașterii e echivalent cu a considera de la început că libertatea nu se poate fonda decît pe ea însăși; libertatea – determinare a Altuia de către Același – fiind chiar mișcarea reprezentării și a evidenței sale. A identifica problema fundamentului cu ajutorul cunoașterii cunoașterii e echivalent cu a uita caracterul arbitrar al libertății care trebuie fondată. Cunoașterea (*le savoir*), a cărei esență este critică, nu se poate reduce la cunoașterea (*connaissance*) obiectivă. Ea conduce către Celălalt. A-l întîmpina pe Celălalt înseamnă a-mi pune în cauză propria libertate.

Însă esența critică a cunoașterii (*savoir*) ne conduce dincolo de cunoașterea (*connaissance*) *cogito*-ului, care se poate, eventual, distinge de cunoașterea obiectivă. Evidența *cogito*-ului – în care cunoașterea și cunoscutul coincid fără ca această cunoaștere să fi trebuit să contribuie, în care cunoașterea, în consecință, nu comportă nici un angajament anterior angajamentului său prezent, în care cunoașterea este, în fiecare clipă, la început, în care cunoașterea nu este în *situație* (fapt de altfel propriu oricărei *evidențe*, pură experiență a prezentului fără condiție sau trecut) – nu poate satisface exigența critică, fiindcă începutul *cogito*-ului îi rămîne anterior. El marchează neîndoios începutul, pentru că e trezirea unei existențe care își cuprinde propria condiție. Însă această trezire vine de la Celălalt. Înainte de *cogito*, existența se visează pe sine, ca și cum și-ar rămîne străină sieși. Ea se trezește tocmai fiindcă bănuiește că se visează. Îndoiala o face să caute certitudinea. Însă această bănuială, această conștiință a îndoielii presupune ideea Perfectului. Cunoașterea (*savoir*) *cogito*-ului trimite astfel

la o relație cu Maestrul – la ideea infinitului sau a Perfectului. Ideea Infinitului nu este nici imanența lui *eu gîndesc*, nici transcendența obiectului. *Cogito*-ul se sprijină la Descartes pe Altul, care e Dumnezeu și care a pus în suflet ideea infinitului, care i-a transmis-o, fără a trezi doar, ca maestrul platonician, reminența viziunilor vechi.

Cunoașterea (*savoir*), ca act zdruncinînd propria condiție, se joacă chiar prin aceasta, deasupra oricărui act. Iar dacă urcușul de la condiție dincoace de această condiție descrie statutul creației, în care se amestecă incertitudinea libertății și recursul său la îndreptățire, dacă cunoașterea (*savoir*) este o activitate a creației, această zdruncinare a condiției și această îndreptățire vin de la Celălalt. Doar Celălalt scapă tematizării. Tematizarea nu poate sluji la fondarea tematizării – fiindcă o presupune deja fondată –, ea este exercițiul unei libertăți sigure de ea însăși în spontaneitatea ei naivă; în vreme ce prezența Celuilalt nu echivalează cu tematizarea sa și nu pretinde, în consecință, această spontaneitate naivă și sigură de ea însăși. Întîmpinarea celuilalt este *ipso facto* conștiința propriei mele nedreptăți – rușinea pe care libertatea o resimte pentru ea însăși. Dacă filosofia constă în a cunoaște într-o manieră critică, adică în a căuta un fundament libertății sale și în a o îndreptăți, ea începe o dată cu conștiința morală în care Altul se prezintă ca celălalt și în care mișcarea tematizării se inversează. Însă această inversare nu se confundă cu „a se cunoaște pe sine” ca temă vizată de celălalt; ea înseamnă a te supune unei exigențe, unei morale. Celălalt mă măsoară cu o privire incomparabilă celei prin care eu îl descopăr. Dimensiunea *înălțimii* în care se plasează Celălalt este, într-un fel, curbura primă a ființei de care ține privilegiul Celuilalt, denivelarea transcendenței. Celălalt este metafizic. Celălalt nu este transcendent fiindcă e liber ca și mine. Libertatea sa, dimpotrivă, este o superioritate care vine din chiar transcendența sa. În ce constă această inversare a criticii? Subiectul este „pentru sine” – el se reprezintă și se cunoaște atîta timp cît este. Însă cunoscîndu-se și reprezentîndu-se, el se posedă, se domină, întinde identitatea sa și asupra a ceea ce, în el însuși, contestă această identitate. Acest imperialism al Aceluiași este întreaga esență a libertății. Acest „pentru sine” ca mod de existență indică un atașament de sine la fel de radical ca și voința naivă de a trăi. Dar dacă libertatea mă plasează fără rușine în fața non-eului, în mine și în afara mea, dacă ea constă în a-l nega sau a-l poseda, înaintea Celuilalt, ea dă înapoi. Raportul cu Celălalt nu se schimbă, ca și cunoașterea, în plăcere și posesie, în libertate. Celălalt se impune ca o exigență care domină această libertate și, prin aceasta, ca fiind mai originară

decît tot ceea ce se petrece în mine. Celălalt, a cărui prezență excepțională se înscrie în imposibilitatea etică de a-l ucide, indică sfîrșitul puterii. Nu mai pot să am putere asupra lui, tocmai fiindcă el depășește în mod absolut orice *idee* pe care pot să o am despre el.

Pentru a se îndreptăți, eul poate desigur să se angajeze pe o altă cale: a căuta să se cuprindă într-o totalitate. Aceasta ni se pare a fi îndreptățirea libertății la care aspiră filosofia care, de la Spinoza la Hegel, identifică voința și rațiunea, care, împotriva lui Descartes, sustrage adevărului caracterul său de lucrare liberă, pentru a-l situa acolo unde opoziția dintre eu și non-eu se șterge, în sînul unei rațiuni impersonale. Libertatea nu e menținută, ci devine doar reflectarea unei ordini universale, care se susține și se îndreptățește singură, ca Dumnezeuul argumentului ontologic. Acest privilegiu al ordinii universale de a se susține și a se îndreptăți, care o situează dincolo de lucrarea încă subiectivă a voinței carteziene, constituie demnitatea divină a acestei ordini. Cunoașterea (*savoir*) ar fi calea pe care libertatea și-ar denunța propria contingentă, prin care s-ar pierde în totalitate. În realitate această cale disimulează triumful antic al Aceluiași asupra Altuia. Dacă libertatea încetează astfel să se mențină în arbitrarul certitudinii solitare a evidenței și dacă solitarul se unește cu realitatea impersonală a divinului, eul se topește în această sublimare. Pentru tradiția filosofică a Occidentului, orice relație între Același și Altul, cînd nu mai e afirmarea supremației Aceluiași, se reduce la o relație impersonală într-o ordine universală. Filosofia însăși se identifică cu înlocuirea persoanelor cu ideile, a interlocutorului cu tema, a exteriorității interpelării cu interioritatea raportului logic. Ființările se reduc la Neutruul ideii, al ființei, al conceptului. Pentru a ne sustrage arbitrarului libertății, dispariției sale în Neutru, am abordat eul ca ateu și creat – liber, însă capabil de a urca dincoace de condiția sa – în fața Celuilalt care nu se abandonează „tematizării” sau „conceptualizării”. A dori să te sustragi disoluției în Neutru, a înțelege cunoașterea ca pe o întîmpinare a Celuilalt nu reprezintă încercări pioase de a menține spiritualismul unui Dumnezeu personal, ci condiția limbajului fără de care însuși discursul filosofic nu este decît un act ratat, pretext pentru o psihanaliză sau o filologie sau o sociologie neîntrerupte, în care aparența unui discurs se șterge în Tot. A vorbi presupune o posibilitate de a frînge și de a începe.

A considera cunoașterea (*savoir*) ca *existarea* (*exister*) însăși a creaturii, ca urcuș, dincolo de condiție, către Altul care fondează înseamnă a te desprinde de o tradiție filosofică întreagă care

căuta în sine fundamentul sinelui, în afara opiniilor heteronome. Noi credem că existența pentru sine nu este ultimul sens al cunoașterii (*savoir*), ci punerea de sine în cauză, întoarcerea la un înainte de sine, în prezența Celuilalt. Prezența Celuilalt – heteronomie privilegiată – nu șochează libertatea, ci o investește. Rușinea pentru sine, prezența și dorința Altuia nu sînt negarea cunoașterii (*savoir*): cunoașterea (*savoir*) este însăși articularea lor. Esența rațiunii nu constă în a-i asigura omului un fundament și puteri, ci în a-l pune în cauză și a-l invita la dreptate.

Metafizica nu constă așadar într-o atenție acordată aceluia „pentru sine” al eului, pentru a afla în el terenul solid pentru o căutare absolută a ființei. Demersul său ultim nu se înscrie în „cunoaște-te pe tine însuși”. Nu pentru că acest „pentru sine” ar fi limitat sau de rea credință, ci fiindcă, prin el însuși, el nu e decît libertate, adică e arbitrar și neîndreptățit, în acest sens vrednic de ură; el este eu, adică egoism. Ateismul *eului* marchează neîndoios ruptura participării și, în consecință, posibilitatea de a căuta o îndreptățire, adică o dependență față de o exterioritate, fără ca această dependență să absoarbă ființa dependentă, ținută în mreje invizibile. În consecință, o dependență care, în *același timp*, menține independența. Aceasta este relația față-către-față. În căutarea adevărului, lucrare eminentamente individuală, care se reducea, cum a remarcat Descartes, la libertatea individului – ateismul se afirma ca ateism. Însă puterea sa critică îl aduce dincoace de libertatea sa. Unitatea libertății spontane acționînd drept înaintea ei și a criticii prin care libertatea e capabilă să se pună în cauză și, astfel, să se preceadă – se numește creatură. Miracolul creației nu constă doar în aceea de a fi *ex nihilo*, ci în aceea de a conduce la o ființă capabilă de a primi o revelație, de a afla că e creată și de a se pune în cauză. Miracolul creației constă în a crea o ființă morală. Iar aceasta presupune tocmai ateismul, dar și, în același timp, dincolo de ateism, rușinea pentru arbitrarul libertății care îl constituie.

Ne opunem așadar radical și lui Heidegger, care subordonează ontologiei raportul cu Celălalt (el o descrie, de altfel, ca și cum raportul cu un interlocutor și cu un Maestru s-ar putea reduce la ea), în loc să vadă în dreptate și nedreptate un acces originar la Celălalt, dincolo de orice ontologie. Existența Celuilalt ne privește în colectivitate, nu prin participarea sa la ființa care ne este tuturor familiară, nu prin puterea și prin libertatea sa, pe care trebuie să le subjugăm și să le utilizăm pentru noi; nu prin diferența atributelor sale, pe care ar trebui să o depășim în procesul cunoașterii sau într-un elan de simpatie, confundîndu-ne cu

el, ca și cum existența sa ar fi o jenă. Celălalt nu ne afectează ca acela pe care trebuie să-l depășim, înglobăm, dominăm, ci ca altul, independent de noi, în spatele oricărei relații pe care am putea-o întreține cu el, reapărînd ca un absolut. Această manieră de a întîmpina o ființare absolută este cea pe care o descoperim în dreptate sau nedreptate și care se realizează în discurs, care e în mod esențial instruire. Întîmpinare a Celuilalt – termenul exprimă o simultaneitate a activității și pasivității –, care plasează relația cu altul în afara dihotomiilor valabile în cazul lucrurilor: în afara dihotomiei dintre *a priori* și *a posteriori* sau dintre activitate și pasivitate.

Însă noi dorim să arătăm și modul în care, plecînd de la cunoașterea (*savoir*) identificată cu tematizarea, adevărul acestei cunoașteri (*savoir*) conduce la relația cu celălalt – adică la dreptate. Fiindcă sensul lucrării noastre constă în a contesta convingerea de nezdruncinat a oricărei filosofii după care cunoașterea obiectivă este relația ultimă cu transcendența, că Celălalt – chiar diferit de lucruri – trebuie să fie cunoscut în mod obiectiv, chiar dacă libertatea sa ar trebui să înșele așteptările acestei nostalgii a cunoașterii. Sensul întregii noastre lucrări constă nu în a afirma că celălalt scapă pentru totdeauna cunoașterii, ci că nu are nici un sens să se vorbească în acest caz de cunoaștere sau de ignoranță, fiindcă dreptatea, transcendența prin excelență și condiția cunoașterii (*savoir*) nu este deloc, așa cum s-ar dori, o noeză corelativă unei noeme.

3. Adevărul presupune dreptatea

Libertatea spontană a eului neglijent față de îndreptățirea sa este o eventualitate înscrisă în esența ființei separate: a unei ființe care *nu mai participă* și care, în acest fel, își extrage din ea însăși propria existență, a unei ființe provenind dintr-o dimensiune a interiorității, a unei ființe conforme cu destinul lui Gyges, care îi vede pe cei care-l privesc fără a-l vedea și care știe că nu este văzut.

Însă poziția lui Gyges nu comportă oare impunitatea unei ființe singure pe lume, adică a unei ființe pentru care lumea este un spectacol? Nu întîlnim aici condiția însăși a libertății solitare și, în consecință, de necontestat și de nepedepsit, a certitudinii?

Această lume tăcută – adică acest pur spectacol – nu este oare accesibil cunoașterii adevărate? Cine poate pedepsi exercițiul libertății cunoașterii (*savoir*)? Sau, mai exact, care este felul în

care spontaneitatea libertății care se manifestă în certitudine se poate pune în cauză? Libertatea nu este oare corelativă unei libertăți care este dincoace de dreptate, de vreme ce e libertatea unei ființe singure?

a) *Anarhia spectacolului : geniul viclean*

Însă o lume absolut tăcută, care nu ne-ar veni prin cuvînt, fie el și mincinos, ar fi an-arhică, fără principiu, fără început. Gîndirea nu s-ar ciocni de nimic substanțial. *Fenomenul* ar decădea, la primul contact, în *aparență* și, în acest sens, s-ar menține în echivoc, în bănuiala unui geni viclean. Geniul viclean nu se manifestă pentru a-și spune minciuna; el se menține, ca posibil, în spatele lucrurilor care au aerul de a se manifesta cu adevărat. Posibilitatea decăderii lor la rangul de imagini sau de voaluri codetermină apariția lor ca pur spectacol și anunță pliul unde se adăpostește geniul viclean. De aici, posibilitatea îndoielii universale, care nu este o pățanie personală a lui Descartes. Această posibilitate este constitutivă *apariției* ca atare, fie că ea se produce în experiența sensibilă sau în evidența matematică. Husserl, care admitea totuși posibilitatea unei auto-prezentări a lucrurilor, regăsea acest echivoc în neîncheierea *esențială* a acestei auto-prezentări și în spargerea, întotdeauna posibilă, a „sintezei” care rezumă filmul „aspectelor” sale.

Echivocul nu provine în acest caz din confuzia a două noțiuni, a două substanțe sau a două proprietăți. El nu este dintre acelea care se produc în sînul unei lumi deja apărute. El nu este nici confuzia dintre ființă și neant. Ceea ce apare nu decade într-un nimic. Aparența care nu e un nimic nu este nici o ființă – fie ea interioară; ea nu este, într-adevăr, în nici un fel *în sine*. Ea provine, într-un fel, dintr-o intenție batjocoritoare. Se rîde de cel căruia i se prezenta, cu o clipă în urmă, realul și a cărui aparență strălucea ca *pielea* însăși a ființei. Fiindcă, deja, *originarul* sau *ultimul* abandonează *pielea* însăși în care străluceau în nuditatea lor ca un înveliș care anunță, ascunde, imită sau deformează. Îndoiala, care provine din acest echivoc mereu reînnoit și care constituie apariția însăși a fenomenului, nu pune sub semnul întrebării acuitatea privirii care ar confunda ființe distincte, plasate într-o lume deplin univocă; îndoiala nu pune, în al doilea rînd, în cauză constanța formelor acestei lumi care, de fapt, ar fi afectate de o devenire fără răgaz. Îndoiala privește sinceritatea a ceea ce apare. Ca și cum în această apariție tăcută și indecisă s-ar minți o minciună, ca și cum pericolul erorii ar proveni dintr-o înșelătorie, ca și cum tăcerea nu ar fi decît modalitatea unui cuvînt.

Lumea tăcută este o lume care ne vine de la celălalt, fie el și un geniu viclean. Echivocul său se insinuează într-o batjocură. Tăcerea nu e astfel o simplă absență a cuvîntului. Cuvîntul se găsește la fundamentul tăcerii, ca un rîs reținut cu perfidie. Tăcerea este inversul limbajului: interlocutorul a dat un semn, însă s-a sustras oricărei interpretări – aceasta este liniștea care înspăimîntă. Pentru celălalt, cuvîntul constă în a sări în ajutorul semnului emis, în a asista la propria sa manifestare prin semne, în a remedia echivocul prin această asistare.

Minciuna geniului viclean nu este un cuvînt opus cuvîntului veridic. Ea este spațiul dintre iluzoriu și serios în care respiră subiectul care se îndoiește. Minciuna geniului viclean este dincolo de orice minciună. În minciuna obișnuită, cel care vorbește se ascunde, desigur, însă cuvîntul ascunderii nu evadează din cuvînt și, prin aceasta, poate fi contestat. Inversul limbajului este ca un rîs care caută să distrugă limbajul, rîs repercutat la infinit, în care mistificarea se ascunde într-o altă mistificare, fără să se întemeieze niciodată pe un cuvînt real, fără să înceapă niciodată. Spectacolul lumii tăcute a faptelor este vrăjit: orice fenomen maschează, mistifică la infinit, făcînd actualitatea imposibilă. Situație pe care o creează acele ființe batjocoritoare care comunică printr-un labirint de subînțeleșuri și pe care Shakespeare și Goethe le fac să apară în scene cu vrăjitoare, unde se vorbește antilimbajul și unde a răspunde echivalează cu intrarea în ridicol.

b) Expresia este principiul

Ambivalența apariției este depășită prin Expresie, prezentare a celui alt către mine, eveniment originar al semnificației. A înțelege o semnificație nu înseamnă a merge de la un termen al relației la altul, a percepe relații în sînul datului. A primi datul înseamnă deja a-l primi ca inserat într-o instruire – ca expresie a Celuilalt. Nu că ar trebui să presupunem, în mod mitic, un zeu care se semnalează prin lumea sa: lumea devine tema noastră – și astfel obiectul nostru – ca și cum ne-ar fi propusă, ea provine dintr-o instruire originară în sînul căreia și munca științifică se instalează și este reclamată. Lumea este oferită în limbajul celui alt, propozițiile o aduc. Celălalt este principiul fenomenului. Fenomenul nu se deduce din el; nu îl regăsim pornind de la semnul care ar fi lucrul către interlocutorul care produce acest semn într-o mișcare analogă demersului care ar conduce de la aparență la lucrurile în sine. Căci deducția este o manieră de a gândi care se aplică obiectelor date. Interlocutorul nu ar putea fi dedus, fiindcă relația dintre el și mine este presupusă de orice

probă. Ea este presupusă de către orice simbolism, nu doar pentru că trebuie să ne înțelegem asupra acestui simbolism, să-i stabilim convențiile, care nu se pot insitui în mod arbitrar, potrivit lui Platon în *Cratyllos*. Această relație era deja necesară pentru ca un dat să apară ca semn, ca semn care semnalează un vorbitor, oricare ar fi semnificatul acestui semn, fie el și pe vecie indes-cifrabil. Trebuie ca datul să funcționeze ca semn pentru ca el să fie doar dat. Cel care se semnalează printr-un semn ca semnalînd acest semn nu este un semnificat al semnului, ci cel care eliberează semnul și îl dă. Ceea ce se dă trimite la cel care dă, însă această trimitere nu este cauzalitatea, și nici raportul dintre semn și semnificația sa. Vom insista mai mult asupra acestei chestiuni mai jos.

c) *Cogito-ul și Celălalt*

Cogito-ul nu furnizează un început acestei căi (*itération*) a visului. În *cogito-ul* cartezian, certitudine primă (dar care, pentru Descartes, se întemeiază pe existența lui Dumnezeu), există o oprire arbitrară, care nu se justifică prin ea însăși. Îndoiala în legătură cu obiectele implică evidența exercițiului însuși al îndoielii. A nega acest exercițiu înseamnă tot a afirma acest exercițiu. În realitate, în *cogito*, subiectul gînditor care își neagă evidențele ajunge la evidența acestei lucrări de negare, însă la un nivel diferit de acela în care a negat. Însă, mai ales, el ajunge la afirmarea unei evidențe care nu e deloc afirmația ultimă sau inițială, căci ea poate fi pusă la rîndul ei la îndoială. Adevărul celei de-a doua negații se afirmă la un nivel și mai profund, însă, încă o dată, ca și cum nu s-a putea sustrage negației. Nu e vorba pur și simplu de o muncă de Sisif, de vreme ce distanța parcursă de fiecare dată nu este aceeași. Este o mișcare de coborîre către un adînc din ce în ce mai profund și pe care, în altă parte, l-am numit *se găsește* (*il y a*), dincolo de afirmare sau de negare. Din cauza acestei operațiuni de coborîre vertiginoasă către adînc, din cauza acestei schimbări de nivel, *cogito-ul* cartezian nu este un raționament în sensul curent al termenului, nici o intuiție. Descartes se angajează într-o operațiune de negare infinită, care e cu siguranță una a unui subiect ateu rupt de participare – și care (deși prin sensibilitate apt pentru armonizare) rămîne incapabil de o afirmație; într-o mișcare către adînc antrenînd vertiginos subiectul incapabil să se oprească.

În negativitate, eul se manifestă prin îndoială, se rupe de participare, însă nu găsește doar în *cogito* o oprire. Nu eu, ci Altul este cel care poate să spună *da*. De la el provine afirmația. El e la

începutul experienței. Descartes caută o certitudine și se oprește, încă de la prima schimbare de nivel, în această coborîre vertiginoasă. El poate măsura de la început întoarcerea afirmației în spatele negației, pentru că, de fapt, el deține ideea infinitului. Însă a deține ideea infinitului înseamnă a-l fi întâmpinat deja pe Celălalt.

d) Obiectivitate și limbaj

Astfel, lumea tăcută ar fi an-arhică. Cunoașterea (*savoir*) nu ar putea începe în ea. Însă, fiindcă an-arhică, la limita non-sensului, prezența sa către conștiință este în așteptarea unui cuvînt care nu vine. Ea apare așadar în sînul unei relații cu Celălalt, ca semn pe care Celălalt îl emite, chiar dacă el își ascunde chipul, adică se sustrage ajutorului pe care ar trebui să-l dea semnelor emise, și pe care le emite, în consecință, într-un echivoc. O lume absolut tăcută, indiferentă la cuvîntul care tace, tăcută într-o tăcere care nu lasă să se ghicească, dincolo de aparențe, pe cineva care semnalează această lume și care se semnalează semnalînd această lume – fie și pentru a minți prin intermediul aparențelor, ca un geniu viclean, o lume atît de tăcută nu ar putea nici măcar să se ofere ca spectacol. Spectacolul, într-adevăr, nu este contemplat decît în măsura în care are un sens. Ceea ce are sens nu este posterior în raport cu „văzutul” sau „sensibilul” – prin ei înșiși insignifianți și pe care gîndirea noastră i-ar malaxa sau i-ar modifica într-un anumit fel, potrivit categoriilor *a priori*. Pentru a înțelege legătura indisolubilă care asociază apariția și semnificația s-a încercat să se considere că apariția este posterioară semnificației – prin situarea ei în sînul unei finalități a comportamentului nostru practic. Ceea ce nu face decît să apară „pura obiectivitate”, acel „nimic altceva decît obiectiv”, nu ar fi decît un reziduu al acestei finalități practice din care și-ar lua sensul. De unde și prioritatea grijii în raport cu contemplația, înrădăcinarea cunoașterii într-o comprehensiune care accede la „mundanitatea” lumii și care deschide orizontul apariției obiectului.

Obiectivitatea obiectului este subestimată în acest fel. Teza antică ce pune reprezentarea la baza oricărui comportament practic – taxată drept intelectualistă – este prea repede discreditată. Nici chiar privirea cea mai pătrunzătoare nu ar putea descoperi în lucru funcția sa de ustensilă. E suficientă oare o simplă suspendare a actului pentru a zări ustensila ca lucru?

Semnificația practică este, de altfel, domeniul originar al sensului? Nu presupune ea prezența unei gîndiri căreia i-ar apărea și în „ochii” căreia ar dobîndi acest sens? Este ea oare suficientă, prin propriul său proces, pentru a face să apară această gîndire?

În calitate de practică, semnificația trimite, pînă la urmă, la ființa care există în vederea acestei existențe înseși? Ea este împrumutată unui termen care își este propria sa finalitate. În așa fel încît cel care înțelege semnificația este indispensabil în succesiunea prin care lucrurile primesc un sens, ca încheiere a acestei succesiuni. Trimiterea pe care o implică semnificația s-ar încheia acolo unde trimiterea se face de la sine la sine – în plăcere. Procesul din care ființele și-ar lua sensul nu ar fi doar finit în fapt, ci, în calitate de finalitate, el ar consta *prin esență* în a merge către un capăt, în a se încheia. Or, încheierea este punctul în care orice semnificație se pierde. Plăcerea – satisfacție și egoism al eului – este o încheiere în raport cu care ființele își dobîndesc sau își pierd semnificația de mijloace, după cum se plasează sau se îndepărtează de calea ce duce la ea. Însă mijloacele înseși își pierd semnificația în încheiere. Sfîrșitul este inconștient de îndată ce este atins. Cu ce drept inocența inconștientului satisfacției ar ilumina semnificația lucrurilor cîtă vreme ea însăși este ațipire?

De fapt, semnificația a fost întotdeauna surprisă la nivelul relației. Relația nu apărea ca un conținut inteligibil – fixat în mod intuitiv. Ea rămînea semnificantă prin sistemul de relații în care ea însăși intra. În așa fel încît înțelegerea inteligibilului apărea prin intermediul întregii filosofii occidentale – începînd cu ultima filosofie a lui Platon – ca mișcare, și niciodată ca intuiție. Husserl este cel care transformă relațiile în corelativi ai unei priviri care le fixează și care le ia drept conținuturi. El aduce ideea unei semnificații și a unei inteligibilități intrinseci conținutului ca atare, a luminozității unui conținut (în claritate mai mult decît în distincție, care e relativitate, de vreme ce diferențiază obiectul de ceva care nu e el). Însă nu e sigur că această autoprezentare în lumină poate să aibă un sens prin ea însăși. Iar idealismul, această *Sinngebung* prin subiect, încheie tot acest realism al sensului.

De fapt, semnificația nu se menține decît în ruptura unității ultime a ființei satisfăcute. Lucrurile încep să capete o semnificație în grija ființei încă „pe drum”. În așa fel încît, din această ruptură, provine conștiința însăși. Inteligibilul ar tinde către insatisfacție, către sărăcia provizorie a ființei, către șederea sa dincoace de desăvîrșire. Prin ce miracol, totuși, dacă încheierea este ființa terminată, dacă actul este mai mult decît potența?

Trebuie mai degrabă să credem că punerea în cauză, care este o conștientizare a satisfacției, nu vine din eșecul său, ci dintr-un eveniment căruia procesul de finalitate nu îi servește drept prototip? Conștiința care strică fericirea depășește fericirea și nu ne

aduce pe drumurile care conduc la ea. Conștiința – care strică fericirea și care dă o semnificație fericirii, și finalității, și înlănțuirii finaliste a ustensilelor și a celor care le folosesc – nu vine din finalitate. Obiectivitatea în care ființa este propusă conștiinței nu este un reziduu al finalității. Obiectele nu sînt obiecte cînd se oferă mîinii care le folosește, gurii și nărilor, ochilor și urechilor care se bucură de ele. Obiectivitatea nu este ceea ce rămîne dintr-o ustensilă sau dintr-o hrană, separate de lumea în care se joacă ființa lor. Ea se *pune* într-un discurs, într-o *între-ținere* (*entre-tient*) care *propune* lumea. Această *propunere* (*proposition*) se ține între două puncte care nu constituie un sistem, un cosmos, o totalitate.

Obiectivitatea obiectului și semnificația sa provin din limbaj. Acest fel al obiectului de a fi propus ca temă care se oferă îmbracă faptul de a semnifica; nu faptul de a trimite gînditorul care îl fixează către ceea ce este semnat (și care face parte din același sistem), ci faptul de a manifesta semnificantul, emițătorul semnului, o alteritate absolută care totuși îi vorbește și care, prin chiar acest lucru, tematizează, adică propune o lume. Lumea propusă, ca expresie, are un sens, însă nu este niciodată, din chiar această cauză, în original. Pentru o semnificație, a se da *leibhaft*, a-și epuiza ființa într-o apariție exhaustivă este o absurditate. Însă non-originaritatea a ceea ce are un sens nu este o ființă diminuată, o trimitere la o realitate imitată, repercutată sau simbolizată. Ceea ce are sens trimite la un semnificant. Semnul nu semnifică semnificantul așa cum semnifică semnificatul. Semnificatul nu e niciodată prezență completă; întotdeauna semn la rîndul său, el nu vine dintr-o franchețe directă. Semnificantul, cel care emite semnul, este *de față* în ciuda intermedierei semnului, fără să se propună ca temă. El poate desigur să vorbească despre sine – însă atunci el s-ar anunța pe sine ca semnat și, în consecință, ca semn la rîndul său. Celălalt, semnificantul – se manifestă în cuvînt, vorbind despre lume și nu despre sine, el se manifestă propunînd lumea, *tematizînd-o*.

Tematizarea îl manifestă pe Celălalt, pentru că propunerea care pune și oferă lumea nu plutește în aer, ci promite un răspuns celui care primește această propunere și se îndreaptă către Celălalt, de vreme ce primește, în propunerea sa, posibilitatea de a întreba. Întrebarea nu se explică doar prin mirare, ci și prin prezența celui căruia ea i se adresează. Propunerea există într-o rețea de întrebări și de răspunsuri. Propunerea este semnul care se interpretează deja, care își aduce propria cheie. Această prezență a cheii care interpretează în semnul de interpretat este

tocmai prezența Altuia în propunere, prezența celui care poate sări în ajutorul propriului discurs, caracterul instructiv al oricărui cuvînt. Discursul oral este plenitudinea discursului.

Semnificația sau inteligibilitatea nu ține de identitatea Aceluiași care rămîne în sine, ci de chipul Altuia care face apel la Același. Semnificația nu apare pentru că Același are nevoie, pentru că ceva îi lipsește și fiindcă orice este susceptibil să umple această nevoie capătă, prin aceasta, un sens. Semnificația este în surplusul absolut al Altuia în raport cu Același care îl dorește, care dorește ceea ce nu-i lipsește, care îl întîmpină pe Altul prin temele pe care – fără a se sustrage semnelor astfel date – Altul i le propune sau le primește de la el. Semnificația ține de Altul care vorbește sau care înțelege lumea, pe care limbajul și înțelegerea sa o tematizează. Semnificația pleacă de la cuvîntul în care lumea este, în același timp, tematizată și interpretată, în care semnificantul nu se separă niciodată de semnul pe care îl eliberează, ci îl reia mereu în același timp în care îl expune. Căci acest ajutor acordat întotdeauna cuvîntului care propune lucrurile este esența unică a limbajului.

Semnificația ființelor nu se manifestă în perspectiva finalității, ci în aceea a limbajului. O relație între termeni care rezistă totalizării, care se sustrag din relație sau care o precizează nu e posibilă decît ca limbaj. Rezistența unui termen la celălalt termen nu ține în acest caz de reziduul obscur și ostil al alterității, ci, dimpotrivă, de ineputabilul surplus de atenție pe care cuvîntul, întotdeauna instructiv, mi-l acordă. Cuvîntul, într-adevăr, este întotdeauna o reluare a ceea ce a fost doar un simplu semn aruncat de către el, promisiune mereu înnoită de a lumina ceea ce a fost mai întîi obscur în cuvînt.

A avea un sens indică o situație în raport cu un absolut, a avea un sens înseamnă a veni dinspre această alteritate care nu se resoarbe în percepția sa. O astfel de alteritate nu e posibilă decît ca o abundență miraculoasă, surplus ineputabil de atenție ținînd în efortul mereu înnoit al limbajului, în vederea luminării proprii sale manifestări. A avea un sens înseamnă a instrui sau a fi instruit, a vorbi sau a putea fi spus.

În perspectiva finalității și a plăcerii, semnificația nu apare decît în munca presupunînd plăcerea obstaculată. Dar plăcerea obstaculată, prin ea însăși, nu ar genera nici o semnificație, ci doar suferință, dacă ea nu s-ar manifesta într-o lume de obiecte, adică într-o lume în care cuvîntul a fost deja rostit.

Funcția de origine nu îi revine unei *finalități*, care într-un sistem de referință s-ar referi la sine (ca și acel „pentru sine” al

conștiinței). Începutul și finalitatea nu sînt concepte ultime în același sens. Acel „pentru sine” se închide în sine și, satisfăcut, își pierde orice semnificație. Celui care îl abordează, el îi apare la fel de enigmatic ca orice apariție. Este origine – ceea ce aduce cu sine cheia propriei sale enigme – ceea ce îi aduce cuvîntul. Limbajul e excepțional prin faptul că asistă la manifestarea sa. Cuvîntul constă în a da explicații asupra cuvîntului. El este instrucție. Apariția e o formă încremenită din care cineva s-a retras deja, în timp ce în limbaj se realizează aflusul neîntrerupt al unei prezențe care sfîșie vîlul inevitabil al propriei sale apariții, plastică la fel ca orice apariție. Apariția revelează și ascunde, cuvîntul constă în a depăși într-o franchețe totală și mereu reînnoită ascunderea inevitabilă a oricărei apariții. Prin aceasta se dă un sens – o orientare – oricărui fenomen.

Începutul cunoașterii înseși (*savoir*) nu este posibil decît dacă se frînge vraja și echivocul permanent al unei lumi în care orice apariție este ascundere posibilă, în care începutul lipsește. Cuvîntul introduce un principiu în această anarhie. Cuvîntul dezvrăjește fiindcă, în el, ființa vorbitoare își garantează apariția și își sare în ajutor, asistă la propria sa manifestare. Ființa sa se efectuează în această *asistență*. Cuvîntul care răsare deja în chipul care mă privește introduce franchețea primă a revelației. În raport cu ea, lumea se orientează, capătă așadar o semnificație. Doar în raport cu cuvîntul ea începe, iar acest fapt nu echivalează cu formula: lumea se încheie cu cuvîntul. Lumea e *spusă* și, prin aceasta, poate să fie temă, poate să fie propusă. Intrarea ființelor într-o propunere (*proposition*) constituie evenimentul originar al *dobîndirii unei semnificații*, pe baza căreia se va ridica posibilitatea expresiei lor algoritmice. Cuvîntul este astfel originea oricărei semnificații – a ustensilelor și a oricăror lucrări omenești –, căci prin el sistemul de trimiteri la care se reduce orice semnificație își dobîndește principiul de funcționare – cheia sa. Nu limbajul este modalitatea simbolismului, simbolismul se referă deja la limbaj.

e) Limbaj și atenție

Asistență a ființei la propria sa prezență – cuvîntul este instrucție. Instrucția nu transmite doar un conținut abstract și general, comun deja mie și Celuilalt. Ea nu asumă doar o funcție, pînă la urmă, subsidiară, anume aceea de a face un spirit să zămislească, un spirit care își poartă deja rodul. Cuvîntul instaurază comunitatea *dăruind*, prezentînd fenomenul ca dat, iar el dă prin tematizare. Datul este faptul unei fraze. În frază, apariția își pierde fenomenalitatea, fixîndu-se ca temă; contrar lumii

tăcute, ambiguității amplificate la infinit, apei stătătoare, a apei care doarme în mistificarea care trece drept mister, propunerea (*proposition*) raportează fenomenul la ființare, la exterioritate, la Infinitul Altuia, pe care gândirea mea nu îl conține. Propunerea (*proposition*) definește. Definiția, aceea care situează obiectul în genul său, presupune acea definiție care constă în degajarea fenomenului amorf din haos pentru a-l orienta în funcție de Absolut, originea sa, pentru a-l tematiza. Orice definiție logică – *per genesim* sau *per genus et differentiam specificam* – presupune această tematizare, această intrare într-o lume în care răsună frazele.

Obiectivarea însăși a adevărului trimite la limbaj. Infinitul în care orice definiție se decupează nu se definește, nu se oferă privirii, ci se semnalează; nu ca o temă, ci ca tematizant, ca *acela* începînd cu care orice lucru se poate fixa identic; de asemenea, el se semnalează asistînd la lucrarea care îl semnalează; el nu se semnalează doar, ci vorbește, este chip.

Instrucția, ca sfîrșit al echivocului sau al confuziei, este o tematizare a fenomenului. Dar pentru că am fost instruit în legătură cu fenomenul de către cel care se prezintă în el – reluînd actele acestei tematizări care sînt semnale – vorbind – nu mai sînt jucăria unei mistificări, ci consider obiectele. Prezența celui-lalt frînge vrăjitoria anarhică a faptelor: lumea devine obiect. A fi obiect, a fi temă înseamnă a fi ceva despre care eu pot vorbi cu cineva care a străpuns ecranul fenomenului și care m-a asociat lui. Asociere căreia îi vom preciza structura, structură care, am lăsat să se înțeleagă, nu poate fi decît morală, așa încît adevărul se fondează pe raportul meu cu Altul sau pe dreptate. A pune cuvîntul la originea adevărului înseamnă a abandona dezvoltarea care presupune singurătatea vederii ca lucrare primă a adevărului.

Tematizarea, ca lucrare a limbajului, ca o *acțiune* exercitată de către Maestru asupra mea, nu este o informație misterioasă, ci apelul adresat atenției mele. Atenția și gândirea explicită pe care ea le face posibile sînt însăși conștiința, și nu doar o rafinare a conștiinței. Însă atenția eminamente suverană în mine este ceea ce în mod *esențial* răspunde la un apel. Atenția este atenție la ceva, fiindcă este atenție la cineva. Exterioritatea punctului său de plecare îi este esențială, ei, care e tensiunea însăși a eului. Școala, fără de care nici o gândire nu e explicită, condiționează știința. Acolo se afirmă exterioritatea care împlinește libertatea în loc de a o răni: exterioritatea Maestrului. Explicitarea unei gândiri nu se poate face decît în doi. Ea nu se limitează la găsirea a ceea ce aveai deja. Prima învățătură a învățătorului este însăși prezența sa de învățător din care provine reprezentarea.

f) *Limbaș și dreptate*

Însă ce poate însemna : învățătorul care atrage atenția depășește conștiința ? Cum se poate ca învățătorul să fie în afara conștiinței pe care o instruiește ? El nu îi este exterior, așa cum conținutul gândit este exterior gândirii care îl gîndește. Exterioritatea conținutului gândit în raport cu gîndirea care îl gîndește este asumată de către gîndire și, în acest sens, nu depășește conștiința. Nimic din ceea ce atinge gîndirea nu o poate depăși, totul se asumă în mod liber. *Nimic, în afară de judecătorul care judecă însăși libertatea gîndirii.* Prezența Maestrului, care dă prin cuvîntul său un sens fenomenelor și permite tematizarea lor, nu se oferă unei cunoașteri (*savoir*) obiective ; ea este, prin prezența sa, în comunitate cu mine. Prezența ființei în fenomenul care frînge vraja lumii, care proferează *da*-ul de care eul este incapabil, care aduce pozitivitatea prin excelență a Celuilalt, este *ipso facto* asociere. Însă referirea la început nu este cunoaștere (*savoir*) a începutului. Dimpotrivă, orice obiectivare se referă deja la această referință. Asocierea, ca experiență prin excelență a ființei, nu dezvăluie. O putem denumi dezvăluire a ceea ce este revelat – experiență a unui chip –, însă s-ar escamota astfel originalitatea acestei dezvăluiri. În această dezvăluire dispăre tocmai conștiința certitudinii solitare în care orice cunoaștere (*savoir*) se realizează, chiar și acea cunoaștere a unui chip. Certitudinea se fondează, într-adevăr, pe libertatea mea și, în acest sens, este solitară. Doar libertatea mea își ia responsabilitatea adevărului, fie prin intermediul unor concepte *a priori* care îmi permit să asum datul, fie prin adeziunea voinței (ca la Descartes). Asocierea, întîmpinarea maestrului, este contrarul acestei mișcări : în ea exercițiul libertății mele este pus în cauză. Dacă numim conștiință morală o situație în care libertatea mea e pusă în cauză, asocierea sau întîmpinarea Celuilalt este chiar conștiință morală. Originalitatea acestei situații nu rezidă doar în antiteza sa formală față de conștiința cognitivă. Punerea în cauză de sine este cu atît mai severă, cu cît sinele se controlează deja pe sine în maniera cea mai riguroasă. Această îndepărtare a scopului pe măsură ce ne apropiem de el este viața conștiinței morale. Creșterea exigențelor pe care le am în raport cu mine însumi agravează judecata asupra mea, crește responsabilitatea mea. În acest sens foarte concret, judecata exercitată asupra mea nu e niciodată asumată de către mine. Această imposibilitate de a asuma este viața însăși – esența acestei conștiințe morale. Libertatea mea nu are ultimul cuvînt, eu nu sînt singur. Vom spune deci că doar conștiința morală iese din ea însăși. Altfel

spus, în conștiința morală, fac o experiență care nu e pe măsura nici unui cadru *a priori* – o experiență fără concept. Orice altă experiență e conceptuală, adică devine a mea sau ține de libertatea mea. Tocmai am descris nesațul esențial al conștiinței morale care nu ține de nivelul foamei sau al sațietății. În acest mod am definit mai sus dorința. Conștiința morală și dorința nu sînt niște modalități între altele ale conștiinței, ci chiar condiția sa. Foarte concret, ele sînt întîmpinarea Celuilalt prin judecata sa.

Tranzitivitatea instrucției, nu interioritatea reminiscenței, manifestă ființa. Societatea este locul adevărului. Raportul *moral* cu Maestrul care mă judecă susține libertatea adeziunii mele la adevăr. Astfel începe limbajul. Cel care îmi vorbește și care, prin intermediul cuvintelor, mi se propune mie păstrează straniețea funciară a Celuilalt care mă judecă; relațiile noastre nu sînt niciodată reversibile. Această supremație îl face în sine, în afara cunoașterii (*savoir*) mele și, în raport cu acest absolut, *datul* capătă un sens.

„Comunicarea” ideilor, reciprocitatea dialogului ascund deja esența profundă a limbajului. Aceasta constă în ireversibilitatea relației dintre Mine și Altul, în dominația Maestrului care coincide cu poziția sa de Altul și de exterior. Limbajul nu se poate vorbi, într-adevăr, decît dacă interlocutorul este începutul discursului său, dacă el rămîne, în consecință, dincolo de sistem, dacă el nu este *pe același plan* cu mine. Interlocutorul nu este un Tu, ci un Dumneavoastră. El se revelează în majestatea sa. Exterioritatea coincide așadar cu o dominație. Libertatea mea este astfel pusă în cauză de către un Maestru care o poate investi. Prin aceasta, adevărul, exercițiu suveran al libertății, devine posibil.

D. Separare și absolut

Același și Altul, în același timp, se mențin în raport și se absolvă din acest raport, rămânând absolut separați. Ideea Infinitului reclamă această separare. Ea a fost definită ca structură ultimă a ființei, ca *producția* infinitudinii înseși. Comunitatea o împlinește în mod *concret*. Însă a aborda ființa la nivelul separării nu înseamnă oare a o aborda în decăderea sa? Pozițiile pe care le-am rezumat contrazic privilegiul antic al unității care se afirmă de la Parmenide pînă la Spinoza și Hegel. Separarea și interioritatea ar fi incomprehensibile și iraționale. Cunoașterea metafizică care îi asociază pe Același și pe Altul ar reflecta deci această decădere. Metafizica s-ar strădui, așadar, să suprimă separarea, să unească. Ființa metafizică ar trebui să absoarbă ființa-metafizician. Separarea de fapt, în care metafizica începe, ar rezulta dintr-o iluzie sau dintr-o greșeală. Etapă pe care o parcurge ființa separată pe drumul de întoarcere către sursa sa metafizică, moment dintr-o istorie care se va încheia printr-o unire, metafizica ar fi o Odisee, iar neliniștea sa – o nostalgie. Însă filosofia unității nu a putut niciodată spune de unde ar veni această iluzie și această cădere accidentale, de neconceput în Infinit, în Absolut și Perfect.

A concepe separarea ca o cădere sau o privare sau o ruptură provizorie a totalității înseamnă a nu cunoaște altă separare decît cea pe care o indică nevoia. Nevoia atestă vidul și lipsa în cel nevoiaș, dependența sa față de exterior, insuficiența ființei nevoiașe, tocmai pentru că ea nu își posedă în întregime ființa și pentru că, în consecință, nu e propriu-zis *separată*. Una dintre căile metafizicii grecești consta în a căuta întoarcerea la Unitate, topirea în ea. Însă metafizica greacă concepe Binele ca separat de totalitatea esenței și, prin aceasta, ea întrevede (fără nici un aport al unei pretinse gîndiri orientale) o structură de așa natură încît totalitatea să poată admite un dincolo. Binele este Bine în sine, și nu în raport cu nevoia căreia îi lipsește. El e un lux în raport cu nevoile. Tocmai prin aceasta, el e dincolo de ființă. Cînd o dezvăluire a fost opusă, mai sus, revelației, în care adevărul se exprimă și ne iluminează înainte ca noi să îl căutăm, notiunea Binelui în

sine a fost deja amintită. Plotin se întoarce la Parmenide cînd figurează prin emanație și prin *coborîre* apariția esenței din Unu. Platon nu deduce în nici un fel ființa din Bine. El propune transcendența ca depășind totalitatea. Platon este cel care, alături de nevoile a căror satisfacție constă în a umple un vid, întrevide și aspirații care nu sînt precedate de suferință și de lipsă și în care putem recunoaște schița Dorinței, nevoie a aceluia care nu duce lipsă de nimic, aspirație a celui care își posedă în întregime ființa, care merge dincolo de plenitudinea sa, care deține ideea Infinitului. Locul Binelui deasupra oricărei esențe constituie învățătura cea mai profundă – învățătura definitivă –, nu a teologiei, ci a filosofiei. Paradoxul unui Infinit care admite o ființă în afară de sine și pe care nu o înglobează, a unui infinit care își împlinește propria infinitudine grație acestei vecinătăți, într-un cuvînt, paradoxul creației, își pierde în acest fel îndrăzneala.

Trebuie așadar să se renunțe la interpretarea separării ca o diminuare a Infinitului, ca o degradare. Separarea față de Infinit, compatibilă cu Infinitul, nu e o simplă „cădere” din Infinit. Relații *mai bune* decît relațiile care asociază formal, în abstract, finitul și infinitul, relațiile Binelui, se anunță prin intermediul unei aparente diminuări. Diminuarea nu contează decît dacă se reține din separare (și din creatură) printr-o gîndire abstractă, doar finitudinea sa, în loc de a situa finitudinea în transcendența în care ea accede la Dorință și la bunătate. Ontologia existenței umane – antropologia filosofică – nu încetează să parafrazeze această gîndire abstractă, insistînd cu patos asupra finitudinii. În realitate, e vorba de un nivel în care noțiunea însăși a Binelui capătă un sens. E vorba de societate. Relația nu asociază termeni care se completează și care, în consecință, își lipsesc reciproc, ci termeni care își sînt suficienți. Această relație este Dorință, viață a unor ființe care au dobîndit deplina posesie de sine. Infinitul gîndit în mod concret, adică plecînd de la ființa separată întoarsă către el, *se depășește*. Altfel spus, el se deschide către nivelul Binelui. Spunînd că infinitul este *gîndit* în mod concret plecînd de la ființa separată întoarsă către el, nu presupunem deloc că o gîndire plecînd de la ființa separată e relativă. Separarea este constituirea însăși a gîndirii și a interiorității, adică a unei relații în independență.

Infinitul se produce prin renunțarea la invadarea unei totalități într-o contragere care lasă loc ființei separate. Astfel, se precizează niște relații care își croiesc drum în afara ființei. Un infinit care nu se închide în mod circular asupra lui însuși, ci care se retrage din întinderea ontologică pentru a lăsa un loc ființei separate, există în mod divin. El inaugurează deasupra totalității

o vecinătate. Raporturile care se stabilesc între ființa separată și Infinit răscumpără diminuarea care exista în contragerea crea-toare a infinitului. Omul răscumpără creația. Vecinătatea cu Dumnezeu nu este o adiție la Dumnezeu, și nici o dispariție a intervalului care îl separă pe Dumnezeu de creatură. Prin opoziție cu totalizarea, noi am numit această vecinătate religie. Limitarea Infinitului creator și multiplicitatea sînt compatibile cu perfec-țiunea Infinitului. Ele articulează sensul acestei perfecțiuni.

Infinitul deschide nivelul Binelui. E vorba de un nivel care nu contrazice, ci depășește regulile logicii formale. În logica formală, distincția dintre nevoie și Dorință nu s-ar putea reflecta; în ea, dorința se lasă întotdeauna redusă la formele nevoii. Din această necesitate pur formală provine forța filosofiei parmenidiene. Însă nivelul Dorinței – al relației între străini care nu își lipsesc unii altora – al dorinței în pozitivitatea sa – se afirmă prin intermediul ideii creației *ex nihilo*. Astfel se șterge planul ființei nevoiașе, avidă de complementele sale, și se inaugurează posibilitatea unei existențe sabatice, în care existența suspendă necesitățile existenței. Într-adevăr, o ființare nu e ființare decît în măsura în care e liberă, adică în afara sistemului care presupune dependența. Orice restricție a libertății este o restricție a ființei. Pentru acest motiv, multiplicitatea ar fi decăderea ontologică a ființelor care se limitează mutual prin vecinătatea lor. De la Parmenide, prin Plotin, gîndim altfel. Căci multiplicitatea ne apărea unită într-o totalitate față de care multiplicitatea nu putea fi decît aparență, de altfel inexplicabilă. Însă multiplicitatea neunită în totalitate exprimă ideea creației *ex nihilo*. Creatura este o existență care depinde desigur de un Altul, însă nu ca o parte care se separă de el. Creația *ex nihilo* frînge sistemul, pune o ființă în afara oricărui sistem, adică acolo unde libertatea sa este posibilă. Creația lasă creaturii o urmă de dependență, însă a unei dependențe fără egal: ființa dependentă își extrage din această dependență excep-tională, din această relație, chiar independența sa, exterioritatea sa față de sistem. Esența existenței create nu constă în caracterul limitat al ființei sale, iar structura concretă a creaturii nu se deduce din această finitudine. Esența existenței create constă în separea sa față de Infinit. Această separare nu e doar negare. Împlinindu-se ca psihism, ea se deschide ideii Infinitului.

Gîndirea și libertatea ne vin din separare și din considerarea Celuilalt – teza aceasta este la antipozii spinozismului.

Secțiunea a II-a

**INTERIORITATE
ȘI ECONOMIE**

A. Separarea

1. Intenționalitate și relație socială

Descriind relația metafizică ca o relație dezinteresată, degajată de orice fel de participare, ne-am fi înșelat dacă am fi descoperit în ea intenționalitatea, conștiința a..., simultan proximitate și distanță. Termenul husserlian evocă într-adevăr relația cu obiectul, cu cel dat, cu *tematizat*ul, în vreme ce relația metafizică nu leagă un subiect de un obiect. Nu e vorba de faptul că intenția noastră e una antiintelectualistă. Contrar filosofilor existenței, noi nu vom fundamenta relația cu ființarea respectată în ființa ei – și în acest fel absolut exterioară, adică metafizică – pe ființa în lume, pe *grija* sau *facerea* (*faire*) *Dasein*-ului heideggerian. Facerea, adică munca, presupune deja relația cu transcendentul. Dacă actul cunoașterii, sub forma actului obiectivant, nu ni se pare a fi la nivelul relației metafizice, aceasta nu se întâmplă pentru că exterioritatea contemplată ca obiect – tema – se îndepărtează de subiect cu viteza abstracțiunilor, ci dimpotrivă, fiindcă ea nu se îndepărtează suficient. Contemplarea obiectelor rămîne foarte apropiată de acțiune, dispune de tema sa și se joacă, în consecință, pe un plan unde o ființă limitează o alta. Metafizica abordează fără a atinge. *Modalitatea* sa nu e act, ci relație socială. Și totuși, noi susținem că relația socială este experiența prin excelență. Ea se plasează, într-adevăr, în fața ființării, care se exprimă, care rămîne – adică – în sine. Făcînd distincția între actul obiectivant și metafizică, nu ne îndreptăm către o denunțare a intelectualismului, ci către dezvoltarea lui foarte riguroasă, dacă e adevărat că intelectul dorește ființa în sine. Va trebui așadar să arătăm diferența dintre relațiile analoge transcendenței și cele ale transcendenței înseși. Acestea din urmă conduc la Altul, a cărui modalitate am descoperit-o cu ajutorul ideii Infinitului. Cele dintîi – iar printre ele și actul obiectivant – deși se sprijină pe transcendență – rămîn în Același.

Analiza relațiilor care se produc în Același – cărora le e consacrată această secțiune – va descrie în realitate intervalul

separării. Desenul formal al separării nu este acela al oricărei relații, simultaneitate a distanței și a uniunii dintre termeni. În separare, uniunea termenilor menține separarea într-un sens eminent. Ființa, în relație, se sustrage relației, este absolută față de relație. Analiza sa concretă, aceea întreprinsă de o ființă care o realizează (și care nu încetează să o realizeze analizînd-o) va recunoaște separarea ca viață interioară sau ca psihism. Am arătat-o. Dar această interioritate va apărea, la rîndul ei ca o prezență acasă, ceea ce înseamnă locuire și economie. Psihismul și perspectivele pe care le deschide mențin distanța care îl separă pe metafizician de obiectul metafizic și rezistența lor la totalizare.

2. A trăi din... (plăcere). Noțiunea de desăvîrșire

Trăim dintr-o „ciorbă bună”, din aer, din lumină, din spectacole, din muncă, din idei, din somn etc... Acestea nu sînt obiecte ale reprezentării. Trăim din ele. Cele din care trăim nu sînt nici „mijloace de viață”, așa cum pana este un mijloc în raport cu scrisoarea care se scrie; și nici un scop al vieții, așa cum comunicarea este scopul scrisorii. Lucrurile din care trăim nu sînt unelte și nici măcar ustensile, în sens heideggerian. Existența lor nu se epuizează prin schematismul utilitar care le descrie, precum existența ciocanelor, a acelor sau a mașinilor. Ele sînt într-o oarecare măsură – ca și ciocanele, acele și mașinile, de fapt – obiecte de plăcere, oferindu-se „gustului”, deja împodobite, înfrumusețate. În plus, în vreme ce recursul la instrument presupune o finalitate și marchează o dependență în raport cu altul, *a trăi din...* indică independența însăși, independența plăcerii și a fericirii ei, care e profilul original al oricărei independențe.

În sens invers, independența fericirii depinde întotdeauna de un conținut: el e bucurie sau greutate de a respira, de a privi, de a se hrăni, de a lucra, de a mînuî ciocanul sau mașina etc. Dependența fericirii în raport cu conținutul nu este totuși aceea a unui efect în raport cu o cauză. Conținuturile din care trăiește viața nu sînt întotdeauna indispensabile pentru menținerea acestei vieți, ca niște mijloace sau ca un carburant necesar „funcționării” existenței. Sau, cel puțin, ele nu sînt trăite ca atare. Chiar cu ele murim și cîteodată preferăm să murim în loc să ne lipsim de ele. Totuși, „momentul” refacerii puterilor este fenomenologic inclus în faptul de a te hrăni, de exemplu, el este chiar esența acestui fapt, fără ca, pentru a-ți da seama, să recurgi la nici o cunoștință

de fiziologie sau de economie. Hrana, ca mijloc de a prinde putere, este transmutarea altuia în Același, care e în esența însăși a plăcerii : o altă energie, recunoscută ca atare, recunoscută – vom vedea – ca susținînd însuși actul care se dirijează către ea, devine, în plăcere, energia mea, puterea mea, eu. În acest sens, orice plăcere este hrănire. Foamea este nevoia, privațiunea prin excelență, și în acest sens *a trăi din...* nu e o simplă conștientizare a ceea ce ne umple viața. Aceste conținuturi sînt trăite : ele alimentează viața. Fiecare viețuiește din viața sa. A trăi este ca un verb tranzitiv ale cărui conținuturi sînt complemente directe. Iar actul de a trăi aceste conținuturi este, *ipso facto*, un conținut al vieții. Relația cu complementul direct al verbului „a exista”, devenit tranzitiv (o dată cu filosofii existenței) seamănă în realitate cu raportul cu hrana în care, în același timp, se poate vorbi de raport cu un obiect și de raport cu acest raport care, și el, hrănește și umple viața. Nu doar că ești propria durere și bucurie, dar ești și din dureri și bucurii. Acest fel, pentru act, de a se hrăni din propria activitate, este chiar plăcerea. A trăi din pîine nu înseamnă deci nici a-ți reprezenta pîinea, nici a acționa asupra ei, nici a acționa prin ea. Desigur, trebuie să-ți cîștigi pîinea și trebuie să te hrănești pentru a-ți cîștiga pîinea ; în așa fel că pîinea pe care o mănînc este și modul prin care îmi cîștig pîinea și viața. Însă dacă îmi mănînc pîinea pentru a munci și a trăi, trăiesc *din* munca mea și *din* pîinea mea. Pîinea și munca nu mă distrag, în sens pascalian, de la faptul nud al existenței, nici nu ocupă vidul din timpul meu : plăcerea e conștiința ultimă a tuturor conținuturilor care îmi umplu viața – ea le cuprinde pe toate. Viața pe care o cîștig nu e o existență *nudă* ; ea este o viață de muncă și de hrană ; acestea sînt conținuturi care nu doar că o preocupă, ci care o „ocupă”, o „amuză”, prin care ea devine plăcere. Chiar dacă acest conținut al vieții îmi asigură viața, mijlocul este îndată căutat ca scop, iar căutarea acestui scop devine ea însăși scop. Astfel, lucrurile sînt întotdeauna mai mult decît strictul necesar, ele constituie harul vieții. Trăiești din activitatea care îți asigură subzistența ; dar trăiești din munca ta și pentru că îți umple (îți bucură sau întristează) viața. La acest al doilea sens al lui „a trăi din munca ta” se întoarce – dacă lucrurile sînt la loc – primul lui sens. Obiectul văzut ocupă viața ca obiect, însă vederea obiectului constituie „bucuria” vieții.

Nu că am avea aici o vedere a vederii : raportul vieții cu propria sa dependență față de lucruri este plăcere, care – ca fericire – este independență. Actele vieții nu sînt drepte și, într-un anume fel, îndreptate către finalitatea lor. Noi trăim în conștiința

conștiinței, însă această conștiință a conștiinței nu e reflexie. Ea nu e cunoaștere, ci plăcere și, așa cum o să arătăm, e egoismul însuși al vieții.

A spune că trăim din conținuturi nu este așadar echivalent cu a afirma că recurgem la ele ca la condițiile de a ne asigura viața, înțeleasă ca fapt nud de a exista. Faptul nud al vieții nu e niciodată nud. Viața nu este voință nudă de a fi, *Sorge* ontologică a acestei vieți. Raportul vieții față de condițiile înseși ale acestei vieți devine hrană și conținut al vieții. Viața este *dragoste de viață*, raport față de conținuturi care nu sînt ființa mea, dar care sînt mai scumpe decît ființa mea : a gândi, a mânca, a dormi, a citi, a munci, a mă încălzi la soare. Distincte de propria mea substanță, însă constituind-o, aceste conținuturi dau preț vieții mele. Redusă la pura și nuda existență, ca existența umbrelor pe care le vizitează Ulise în infern, viața se prefacă în umbră. Viața e o existență care nu-și precedă esența. Aceasta din urmă îi dă prețul ; iar valoarea, aici, constituie ființa. Realitatea vieții este deja la nivelul fericirii și, în acest sens, e dincolo de ontologie. Fericirea nu e un accident al ființei, de vreme ce ființa riscă pentru fericire.

Dacă „a trăi din...” nu este doar reprezentarea a ceva, „a trăi din...” nu intră în categoriile de activitate și de potență, determinante pentru ontologia aristotelică. Actul aristotelic echivala cu ființa. Plasat într-un sistem de scopuri și de mijloace, omul se actualiza ieșind *prin act* din limitele sale aparente. Ca orice altă natură, natura umană se desăvîrșea, adică devenea în întregime ea însăși, prin funcționare, prin punere în raport. Orice ființă este exercițiu al ființei, iar prin aceasta identificarea gândirii cu actul nu este metaforică. Dacă *a trăi din...*, plăcerea, constă și în a te pune în raport cu altceva, acest raport nu se desenează pe planul *purei ființe*. Actul însuși care se desfășoară pe planul ființei intră, în plus, în fericirea noastră. Trăim din acte și din actul însuși de a fi, așa cum trăim din idei și din sentimente. Ceea ce fac și ceea ce sînt este în același timp și acel ceva *din care* trăiesc. Ne raportăm la aceasta printr-un raport care nu e nici teoretic, nici practic. În spatele teoriei și practicii se află plăcerea teoriei și practicii : egoismul vieții. Relația ultimă e *plăcere*, fericire.

Plăcerea nu este o stare psihologică între altele, tonalitate afectivă a psihologiei empiriste, ci însuși freamătul eului. În ea, ne menținem întotdeauna la gradul al doilea, care nu e totuși acela al reflexiei. Fericirea în care ne mișcăm prin chiar simplul fapt de a trăi este, într-adevăr, întotdeauna dincolo de ființa în care sînt decupate lucrurile. Ea este încheiere, dar în care amintirea aspirației conferă încheierii caracterul de desăvîrșire, un *mai bine*

în raport cu ataraxia. Existența pură e ataraxie, fericirea e desăvârșire. Plăcerea e făcută din amintirea setei sale, ea e potolire. Ea e act care-și amintește de „potența” sa. Ea nu exprimă, cum credea Heidegger, modul implantării mele – *dispoziția* mea – în ființă, tonusul ținutei mele. Ea nu e ținuta mea în ființă, ci deja depășire a ființei; ființa însăși „i se întâmplă” celui care poate să caute fericirea, ca o glorie nouă deasupra substanțialității; ființa însăși e un conținut care aduce fericire sau nenorocire celui care nu doar că-și realizează natura, dar și caută în ființă un triumf nepotrivit cu ordinea substanțelor. Doar acestea din urmă sînt doar ceea ce sînt. Independența fericirii se distinge deci de independența pe care, în opinia filosofilor, o posedă substanța. Ca și cum, în plus față de plenitudinea ființei, ființarea ar putea pretinde un nou triumf. Sigur, ni se poate obiecta că doar imperfecțiunea existării de care ființarea dispune face ca acest triumf să fie posibil și prețios și că el nu coincide decît cu plenitudinea existării. Însă vom spune atunci că posibilitatea stranie a unei ființe incomplete este deja deschiderea ordinii fericirii și prețul acestei promisiuni de independență, mai înaltă decît substanțialitatea.

Fericirea este condiție a activității, dacă activitate înseamnă un început în durata, totuși, continuă. Actul presupune, desigur, ființa, însă marchează, într-o ființă anonimă – în care sfîrșitul și începutul nu au sens – un început și un sfîrșit. Or, plăcerea realizează independența față de continuitate, în sînul acestei continuități: fiecare fericire sosește pentru prima dată. Subiectivitatea își are originea în independența și în suveranitatea plăcerii.

Platon vorbește despre sufletul care se hrănește din adevăruri¹. El distinge, în gîndirea rațională în care se manifestă suveranitatea sufletului, o relație cu obiectul care nu e doar contemplativă, ci îl confirmă pe Același al gînditorului, în suveranitatea sa. Din pășunea de pe cîmpia adevărului „provine chiar hrana care, se știe, se potrivește cu ceea ce are sufletul mai adînc, fiindcă din ea se hrănește natura acestui penaj de aripi căruia îi datorează sufletul ușurimea sa”. Ceea ce permite sufletului să se ridice la adevăr este hrănit de adevărul însuși. Pe parcursul întregii cărți ne opunem analogiei totale între adevăr și hrană. Tocmai fiindcă Dorința metafizică este deasupra vieții și pentru că nu se poate vorbi în acest caz de sațietate. Însă imaginea platoniciană descrie, pentru gîndire, relația însăși care va împlini viața în care atașamentul la conținuturile care o umplu îi oferă supremul conținut. Consumarea hranei este hrana vieții².

1. *Phaidros*, 246 e.

2. *Phaidros*, 248 b-c.

3. Plăcere și independență

Am spus că a trăi din ceva nu înseamnă a lua energie vitală de undeva. Viața nu constă în a căuta și a consuma carburanții furnizați de respirație și hrană, ci, dacă putem spune astfel, în a consuma hrana pămîntească și cerească. Dacă viața depinde astfel de ceea ce ea nu este, această dependență are un preț care, pînă la urmă, o anulează. Cele din care trăim nu ne aservesc, ci ne fac plăcere. Nevoia nu ar putea fi interpretată ca simplă lipsă, în ciuda psihologiei lui Platon, și nici ca simplă pasivitate, în ciuda moralei kantiene. Ființa morală se simte bine în nevoile sale, e fericită de nevoile sale. Paradoxul acestui „a trăi din ceva” sau, cum ar spune Platon, nebunia acestor plăceri constă chiar în această complezență față de lucrurile de care viața depinde.

Nu e vorba de control într-o parte și de dependență în alta, ci de control în această dependență. Este, poate, definiția însăși a complezenței și a plăcerii. *A trăi din...* este dependența care se transformă în suveranitate, în fericire esențialmente egoistă. Nevoia – Venus vulgară – este de asemenea, într-un anumit sens, copilul lui πόρος și al lui πένια – ea este πένια ca sursă a lui πόρος contrar dorinței, care este πένια a lui πόρος. Ceea ce îi lipsește este izvor de plenitudine și de bogăție. Dependență fericită, nevoia e susceptibilă de satisfacție ca un vid care se umple. Din afară, fiziologia ne învață că nevoia e o lipsă. Faptul că omul poate să fie fericit de nevoile sale arată că planul fiziologic este transcendentat în nevoia umană și că, începînd chiar cu nevoia, sîntem în afara categoriilor ființei. Chiar dacă, în logica formală, structura fericirii – independență prin dependență – sau eu – sau creatură umană – nu poate să transpară fără contradicție.

Nevoia și plăcerea nu ar putea fi acoperite de noțiunile de activitate și de pasivitate, chiar dacă ele ar fi amestecate în noțiunea de libertate finită. Plăcerea, în relația sa cu hrana care e *altul* vieții, este o independență *sui generis*, independența fericirii. Viața, care e viață *din* ceva, este fericire. Viața e afectivitate și sentiment. A trăi înseamnă a te bucura de viață. A ți se urî de viață nu are sens decît pentru că viața este, în mod originar, fericire. Suferința este o lipsă a fericirii și e inexact să spui că fericirea e o absență a suferinței. Fericirea nu e făcută dintr-o absență a lipsurilor cărora le denunțăm tirania și caracterul impus, ci din satisfacerea tuturor nevoilor. Aceasta fiindcă privarea asociată nevoii nu este una oarecare, ci privarea existență într-o ființă care cunoaște surplusul fericirii, privarea într-o ființă

copleșită. Fericirea e desăvârșire : ea se manifestă într-un suflet satisfăcut și nu într-unul care și-a extirpat nevoile, un suflet castrat. Și fiindcă viața e fericire, ea este și personală. Personalitatea persoanei, ipseitatea eului, mai mult decât o particularitate de atom sau de individ, este o particularitate a fericirii plăcerii. Plăcerea desăvârșește separația atee : ea deformalizează noțiunea de separare, care nu e ruptură în abstract, ci existența acasă a unui eu autohton. Sufletul nu e, ca la Platon „ceea ce poartă grijă de tot ceea ce e lipsit de suflete”¹; el locuiește, desigur, în ceva diferit de el, însă prin această locuire în „altul” (și nu, potrivit logicii, prin opoziție cu altul) sufletul își dobândește identitatea.

4. Nevoia și corporeitatea

Dacă plăcerea e freamătul însuși al Aceluiași, ea nu este totuși ignorare a altuia, ci exploatarea sa. Alteritatea acestui altul care e lumea este depășită prin nevoia de care își amintește și se aprinde plăcerea. Nevoia este prima mișcare a Aceluiași; desigur, nevoia este și o dependență în raport cu altul, însă e o dependență prin timp, dependență care nu e o trădare instantanee a Aceluiași, ci o suspendare sau o amânare a dependenței și, astfel, o posibilitate, prin muncă și economie, de a frînge chiar vârful alterității de care depinde nevoia.

Platon, denunțînd ca iluzorii plăcerile care însoțesc satisfacția nevoilor, a fixat noțiunea negativă a nevoii : ea ar fi un *minus*, o lipsă pe care ar umple-o satisfacerea. Esența nevoii ar fi vizibilă în nevoia de a te scărpină de rîie, în boală. Ar trebui oare să rămînem la o filosofie a nevoii care o surprinde în sărăcie? Sărăcia este unul dintre pericolele care pîndesc eliberarea omului de condiția animală și vegetală. Esența nevoii se găsește în această ruptură, în ciuda acestui risc. A concepe nevoia ca pe o simplă privațiune înseamnă a o surprinde în sînul unei societăți dezorganizate, care nu-i lasă nici timp, nici conștiință. Esența nevoii o constituie distanța intercalată între om și lumea de care depinde. O ființă s-a detașat de lumea din care, totuși, se hrănește ! Partea de ființă care s-a detașat de acel tot în care se găseau rădăcinile sale dispune de ființa sa, iar raportul său cu lumea de aici înainte nu e decât nevoie. Ea se eliberează de întreaga greutate a lumii, de contactele imediate și neîntrerupte. Ea e la distanță. Această distanță se poate converti în timp și poate subordona o lume unei ființe eliberate, însă nevoiașe. Există aici o ambiguitate

1. *Phaidros*, 246 b.

a cărei articulație este corpul însuși. Nevoia animală s-a eliberat de dependența vegetală, însă această eliberare e dependență și incertitudine. Nevoia unei fiare e inseparabilă de luptă și de teamă. Lumea exterioară de care s-a eliberat rămîne o amenințare. Însă nevoia e, de asemenea, timpul muncii: relație cu un altul care își dă alteritatea. A-ți fi frig, foame, sete, a fi gol, a-ți căuta un adăpost – toate aceste dependențe în raport cu lumea, devenite nevoi, smulg ființa instinctivă amenințărilor anonime, pentru a constitui o ființă independentă de lume, adevărat subiect capabil de a-și asigura satisfacerea nevoilor, recunoscute ca materiale, cu alte cuvinte susceptibile de satisfacere. Nevoile sînt în puterea mea, ele mă constituie ca Același, și nu ca depinzînd de un Altul. Corpul meu nu e doar o modalitate pentru subiect de a cădea în sclavie, de a depinde de ceea ce nu este el, ci o manieră de a poseda și a lucra, de a avea timp, de a surmonta alteritatea însăși a celor din care trebuie să trăiesc. Corpul este posesia însăși de sine prin care eul, eliberat de lume prin nevoie, ajunge să surmonteze precaritatea însăși a acestei eliberări. Vom reveni mai tîrziu la aceasta.

Prin aceasta, recunoscîndu-și nevoile ca nevoi materiale, cu alte cuvinte capabile de a fi satisfăcute, eul se poate întoarce spre ceea ce nu-i lipsește. El distinge materialul de spiritual, se deschide Dorinței. Totuși, munca cere deja un discurs și, în consecință, înălțimea Altuia ireductibil la Același, prezența Celuilalt. Nu există religie naturală; egoismul uman iese deja din pura natură *prin corpul uman orientat de sus în jos, angajat în sensul înălțimii. El nu este iluzia empirică a acestei înălțimi, ci producerea ei ontologică și mărturia ei de neșters. Acel „eu pot” provine din această înălțime.*

Să mai notăm diferența dintre nevoie și Dorință. În nevoie, eu pot să mușc din real și să mă satur asimilîndu-l pe altul. În Dorință, nici o mușcătură în ființă, nici un saț, ci doar viitorul fără jaloane înaintea mea. Fiindcă timpul pe care-l presupune nevoia îmi este acordat prin Dorință. Nevoia umană presupune deja Dorința. Nevoia are astfel timp să convertească acest *altul* în *același*, prin muncă. Eu exist ca și corp, înălțat adică, organ care va putea să prindă și, în consecință, să se plaseze în această lume de care depind, în fața unor scopuri tehnic realizabile. Nimic nu e, așadar, deja realizat, deja făcut, pentru un corp care muncește – și astfel, a fi un corp înseamnă a avea timp în mijlocul faptelor, a fi *eu* trăind în *altul*.

Revelație a distanței, revelație ambiguă, fiindcă timpul, în același timp, distruge siguranța fericirii instantanee și permite

depășirea fragilității astfel descoperite. Relația cu Altul – care se înscrie în corp prin verticalitatea sa – este cea care face posibilă transformarea plăcerii în conștiință și muncă.

5. Afectivitatea ca ipseitate a Eului

Întrevedem o posibilitate de a face inteligibilă unicitatea eului. Unicitatea Eului traduce separarea. Separarea prin excelență este singurătate și plăcere – fericirea și nefericirea sînt izolarea însăși.

Eul ne este unic precum Turnul Eiffel sau Gioconda. Unicitatea eului nu constă doar în a se găsi într-un exemplar unic, ci în a exista fără a avea un gen, fără a fi individuația unui concept. Ipseitatea eului constă în a rămîne în afara distincției între individual și general. Refuzul conceptului nu este o rezistență pe care o opune generalizării acel $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, care se găsește pe același plan ca și conceptul, prin care conceptul se definește ca printr-un termen antitetic. Refuzul conceptului nu este în acest caz doar unul dintre aspectele ființei sale, ci întregul său conținut – el este interioritate. Acest refuz al conceptului împinge ființa care îl refuză în dimensiunea interiorității. Ea este acasă. Eul este astfel modul în care, concret, se realizează ruptura totalității, care determină prezența celui absolut altul. El este singurătate prin excelență. Secretul eului garantează discreția totalității.

Această structură, logic absurdă, a unicității, această nonparticipare la gen, este egoismul însuși al fericirii. Fericirea, în relația sa cu „altul” hranei, își este suficientă; ea își este suficientă chiar *din cauza* acestei relații cu Altul – ea constă în a da satisfacție nevoilor și nu în a le suprima. Fericirea își este suficientă prin acel „a nu-și fi suficient” al nevoii. Lipsa plăcerii pe care o denunța Platon nu compromite clipa suficienței. Opoziția dintre efemer și etern nu indică adevăratul sens al suficienței. Aceasta este contracția însăși a ego-ului. Ea este o existență pentru sine, dar nu inițial, în vederea propriei existențe, nici ca o reprezentare de sine prin sine însuși. Ea este pentru sine ca în expresia „fiecare pentru sine”, pentru sine cum e pentru sine „un pîntec flămînd care nu are urechi”, în stare să ucidă pentru o gură de pîine; pentru sine ca sătulul care nu crede flămîndului și care îl abordează ca un filantrop pe sărman, specie străină. Suficiența *plăcerii* ritmează egoismul sau ipseitatea Ego-ului și a Aceluiași. Plăcerea e o retragere în sine, o involuție. Ceea ce se numește stare afectivă nu prezintă monotonia cenușie a unei stări, ci e o exaltare vibrantă în care sinele se ridică. Într-adevăr, eul nu e *suportul*

plăcerii. Structura „intențională” este aici cu totul diferită. Eul este contracția însăși a sentimentului, polul unei spirale a căreia plăcerea îi descrie înșurubarea și involuția: mijlocul curbei face parte din curbă. Plăcerea se joacă tocmai ca „înșurubare”, ca mișcare către sine. Înțelegem acum care este sensul afirmației de mai sus prin care spuneam că eul este o apologie – eul care vorbește pledează pentru fericirea constitutivă a propriului egoism, oricare ar fi transfigurările pe care acest egoism le va primi de la cuvânt.

Ruptura totalității care se realizează prin plăcerea singurătății – sau prin singurătatea plăcerii – este radicală. Când prezența critică a Celuilalt va pune în cauză acest egoism, ea nu va distruge totuși singurătatea sa. Singurătatea se va recunoaște în grija lui *a ști (savoir)*, care se prezintă ca o problemă de origine (de ne-conceput într-o totalitate), a căreia noțiunea de cauzalitate nu-i poate aduce nici o soluție, tocmai fiindcă este vorba de un *sine*, de o ființă absolut izolată a cărei cauzalitate ar compromite izolarea încadrând-o într-o serie. Doar noțiunea de creație va fi pe măsura unei asemenea întrebări, fiindcă ar respecta, în același timp, și noutatea absolută a eului, și legătura lui cu un principiu, punerea sa în cauză. Singurătatea subiectului se va recunoaște și în bună-tatea cu care sfârșește apologia.

Țișnirea sinelui din plăcere, în care substanțialitatea eului este văzută nu ca subiect al verbului „a fi”, ci ca fiind implicată în fericire – neținând de ontologie, ci de axiologie –, este exaltarea *ființării* pur și simplu. Ființarea nu ar fi așadar justițiabilă de „comprehensiunea ființei” sau de ontologie. Devii subiect al ființei nu prin asumarea ființei, ci bucurându-te de fericire, prin interiorizarea plăcerii care e și o exaltare, un „deasupra ființei”. Ființarea e „autonomă” în raport cu ființa. Ea nu indică o participare la ființă, ci fericirea. Ființarea prin excelență este omul.

Eul identificat cu rațiunea – ca putere de tematizare și de obiectivare – își pierde însăși ipseitatea. A-ți reprezenta e echivalent cu a te goli de propria substanță subiectivă și a insensibiliza plăcerea. Imaginînd această anestezie fără limite, Spinoza face să dispară separația. Însă bucuria acestei coincidențe intelectuale și libertatea acestei supunerii marchează o linie de clivaj în unitatea astfel dobîndită. Rațiunea face posibilă societatea umană, însă o societate ai cărei membri ar fi doar rațiuni ar dispărea ca societate. Despre ce ar vorbi o ființă în întregime rațională cu o altă ființă în întregime rațională? Rațiunea nu are plural, cum s-ar putea distinge mai multe rațiuni? Cum ar fi posibilă domnia scopurilor (*fins*) kantiene dacă ființele raționale care o compun

nu ar fi păstrat, ca principiu de individuație, exigența fericirii, salvată miraculos din naufragiul naturii sensibile? Eul, la Kant, se regăsește în această nevoie de fericire.

A fi eu înseamnă a exista în asemenea fel încît să fii deja dincolo de ființă, în fericire. Pentru eu, a fi nu înseamnă a se opune, nici a-și reprezenta ceva, nici a se servi de ceva, nici a aspira la ceva, ci a se bucura de ceva.

6. Eul plăcerii nu este nici biologic, nici sociologic

Individuația, prin fericire, individuează un „concept” ale cărui comprehensiune și extensie coincid. Individuația conceptului prin identificarea de sine constituie conținutul conceptului. Noțiunea de persoană separată – pe care am aproximat-o în descrierea plăcerii și care se afirmă în independența fericirii – se distinge de noțiunea de persoană din filosofia vieții sau a rasei. În exaltarea vieții biologice, persoana apare ca produs al speciei sau al vieții impersonale care recurge la individ pentru a-și asigura triumful impersonal¹. Unicitatea eului, statutul său de individ fără concept, ar dispărea în această participare la ceea ce îl depășește.

Partea patetică a liberalismului, pe care într-un fel îl întâlnim, constă în a promova o persoană ca nereprezentînd nimic altceva, adică tocmai un sine. Astfel, multiplicitatea nu se poate produce decît dacă indivizii își păstrează secretul, dacă relația care îi adună într-o mulțime nu e vizibilă din afară, ci merge de la unul la altul. Dacă ea ar fi vizibilă din exterior, dacă punctul de vedere exterior s-ar deschide asupra realității ultime a multiplicității, aceasta din urmă ar forma o totalitate la care indivizii ar participa. Legătura dintre persoane nu ar fi ferit multiplicitatea de

1. Cf. de exemplu Kurt Schilling – „Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie”, în *Rechtswissenschaftliche Grundrisse*, herausgegeben von Otto Koellreuter, Junker und Dunhaupt Verlag, Berlin, 1939. Potrivit acestei cărți, individualitatea și socialitatea ar fi, tipic pentru filosofia rasistă, evenimente ale vieții care ar preceda individul și care l-ar crea pentru a se adapta mai bine, pentru a putea trăi. Conceptul de „fericire”, cu ceea ce evocă el mai individual, lipsește în această filosofie. Precaritatea – *Not* – este ceea ce amenință viața. Statul nu e decît o organizare a acestei multiplicități pentru a face viața posibilă. Persoana – chiar aceea a șefului – rămîne pînă la capăt în serviciul vieții și al creării vieții. Principiul propriu al personalității nu e niciodată scop.

adiție. Pentru a menține multiplicitatea, trebuie ca relația dintre mine și Celălalt – atitudine a unei persoane față de alta – să fie mai puternică decât semnificația formală a conjuncției în care orice relație riscă să cadă. Această forță mai mare se afirmă concret prin faptul că raportul dintre Mine și Altul nu se lasă înglobat într-o rețea de relații vizibile de către un terț. Dacă această legătură de la Mine la Altul s-ar lăsa surprinsă în întregime din exterior, s-ar suprima în privirea cuprinzătoare chiar multiplicitatea legată cu această legătură. Indivizii ar apărea ca participând la totalitate: celălalt s-ar reduce la un al doilea exemplar al eului – amândoi înglobați de către același concept. Pluralismul nu e o multiplicitate numerică. Pentru a se realiza un pluralism în sine, pe care logica formală nu ar putea să-l reflecteze, trebuie să se producă în profunzime mișcarea de la mine la un altul, o atitudine a unui eu către Celălalt (atitudine deja calificată drept dragoste sau ură, supunere sau poruncă, ucenicie sau inițiere etc...), care nu ar fi o specie a relației în general; ceea ce înseamnă că mișcarea de la mine la un altul nu ar putea să se ofere ca temă unei priviri obiective eliberate din această înfruntare a Altuia sau unei reflexii. Pluralismul presupune o alteritate radicală a altuia, pe care nu îl *concep* pur și simplu în raport cu mine însumi, ci pe care îl *înfrunt* pe baza egoismului meu. Alteritatea Celuilalt este în el și nu în raport cu mine, ea se *revelează*, iar eu acced la ea de la mine însumi și nu prin comparația dintre mine și Altul. Acced la Alteritatea Celuilalt pe baza vecinătății noastre, și nu prin părăsirea acestei relații și prin reflectarea la termenii ei. Sexualitatea furnizează exemplul acestei relații, realizată înainte de a fi reflectată: celălalt sex este o alteritate purtată de către o ființă ca o esență, și nu ca un revers al identității sale, însă ea nu ar putea afecta un eu ne-sexuat. Celălalt ca maestru poate să ne slujească de asemenea ca exemplu al unei alterități care nu este ca atare doar în *raport* cu mine, care, aparținând esenței Altuia, nu este totuși vizibilă decât de la un eu.

B. Plăcere și reprezentare

Cele din care trăim și care ne fac plăcere nu se confundă cu însăși viața noastră. Măninc pâine, ascult muzică, urmez cursul propriilor mele idei. Îmi trăiesc viața, însă viața pe care o trăiesc și faptul de a o trăi rămîn distincte. Chiar dacă e adevărat că însăși această viață devine în mod continuu și esențial propriul său conținut.

Se poate preciza acest raport ? Plăcerea ca mod în care viața se raportează la propriile conținuturi nu este oare o formă a intenționalității, în sensul husserlian al acestui termen, într-o accepțiune foarte largă, ca fapt universal al existenței umane ? Orice moment al vieții (conștiente sau chiar inconștiente, așa cum conștiința o bănuiește) este în relație cu un *altul* față de chiar acest moment. Se cunoaște ritmul în care această teză este expusă : orice percepție este o percepție a unui deja perceput, orice idee e o idee a unui *ideatum*, orice dorință e dorință a unui dorit, orice emoție, emoție a unui emoționant ; dar orice gînd obscur al ființei noastre se orientează, și el, către *ceva*. Orice prezent în nuditățile sa temporală tinde către un viitor și se întoarce către trecut sau reia acest trecut – este prospecție și retrospectie. Și totuși, de la prima expunere a intenționalității, ca a unei teze filosofice, apărarea privilegiului reprezentării. Teza potrivit căreia orice intenționalitate este fie o reprezentare, fie fondată pe o reprezentare domină *Logische Untersuchungen* și revine ca o obsesie în întreaga operă ulterioară a lui Husserl. Care e raportul dintre intenționalitatea teoretică a actului obiectivant, cum o numește Husserl, și plăcere ?

1. Reprezentare și constituire

Pentru a răspunde la această întrebare, vom încerca să urmărim mișcarea proprie a intenționalității obiectivante.

Această intenționalitate este un moment necesar al evenimentului separării în sine, pe care îl vom descrie în această secțiune și care se articulează pe baza plăcerii în locuință și în

posesie¹. Posibilitatea reprezentării și tentația idealismului care decurge de aici beneficiază deja neîndoios de relația metafizică și de raportul cu cel absolut Altul, însă atestă separarea în sînul acestei transcendențe (fără, totuși, a se reduce la un ecou al acestei transcendențe). O vom descrie detașînd-o de izvoarele sale. Luată în sine, într-un anumit fel dezrădăcinată – reprezentarea pare să se orienteze într-un sens opus celui al plăcerii și ne va permite să arătăm, prin opoziție, desenul „intențional” al plăcerii și al sensibilității (deși reprezentarea e constituită din plăcere și îi repetă evenimentul care e separare).

Teza husserliană asupra primatului actului obiectivant – unde s-a remarcat atașamentul excesiv al lui Husserl pentru conștiința teoretică și care a slujit drept pretext tuturor celor care l-au acuzat de intelectualism – ca și cum aceasta ar putea fi o acuzație – conduce la filosofia transcendențială, la afirmația – atît de surprinzătoare după temele realiste pe care părea să le abordeze ideea intenționalității – că obiectul conștiinței, distinct de conștiință, este aproape un produs al conștiinței ca „sens” acordat de ea, ca rezultat al acelei *Sinngebung*. Obiectul reprezentării se distinge de actul reprezentării – este afirmația fundamentală și cea mai fecundă a fenomenologiei husserliene, căreia unii se înghesuie să-i dea un sens realist. Însă teoria imaginilor mentale, confuzia între actul și obiectul conștiinței pe care ea o denunță se bazează doar pe o falsă descriere a conștiinței, inspirată de judecățile unui atomism psihologic? Într-un anume sens, obiectul reprezentării este chiar interior gîndirii: el cade, în ciuda independenței sale, sub puterea gîndirii. Nu facem aluzie la ambiguitatea berkeleyană dintre cel care simte (*sentant*) și ceea ce este simțit (*sentit*) în sînul senzației și nu limităm reflexia noastră la obiectele zise sensibile. Este vorba, dimpotrivă, de ceea ce, potrivit terminologiei carteziene, devine idee clară și distinctă. În claritate, obiectul, într-o primă abordare exterior, *se dă*, adică se abandonează celui care-l înfîlnește ca și cum ar fi în întregime determinat de către el. În claritate, ființa exterioară se prezintă ca operă a gîndirii care îl primește. Inteligibilitatea, caracterizată prin claritate, este o adecvare totală a gînditorului la gîndit, în sensul foarte precis al unui control exercitat de către gînditor asupra celui gîndit, în care dispare în obiect rezistența sa de ființă exterioară. Acest control e total și, într-un fel, creator; el se împlinește ca o acordare de sens: obiectul reprezentării se reduce la niște noeme. Inteligibilul este chiar ceea ce se reduce în întregime la noeme și ale cărui raporturi cu inteligența se reduc la cele pe care

1. Vezi mai jos, pp. 102 *sqq.*

le instaurează lumina. În inteligibilitatea reprezentării se șterge distincția între eu și obiect – între interior și exterior. Ideea clară și distinctă a lui Descartes se manifestă ca adevărată și ca integral immanentă gândirii : în întregime prezentă, fără nimic clandestin, a cărei noutate însăși este lipsită de mister. Inteligibilitatea și reprezentarea sînt noțiuni echivalente : o exterioritate abandonîndu-și gândirii, în claritate și fără impudoare, întreaga sa ființă, adică în întregime prezentă fără ca, de drept, nimic să nu șocheze gândirea, fără ca gândirea să se simtă vreodată indiscretă. Claritatea este dispariția a ceea ce ar putea șoca. Inteligibilitatea, faptul însuși al reprezentării, este posibilitatea pentru Altul de a se determina prin Același, fără a-l determina pe Același, fără a introduce vreo alteritate în el, exercițiu liber al Aceluiași. Dispariție, în Același, a eului opus non-eului.

Reprezentarea ocupă astfel, în lucrarea intenționalității, locul unui eveniment privilegiat. Relația intențională a reprezentării se distinge de orice relație – cauzalitate mecanică sau raport analitic sau sintetic al formalismului logic, de orice altă intenționalitate în afară de cea reprezentativă – prin aceasta : Același este, aici, în relație cu Altul, însă în așa fel încît Altul nu-l determină niciodată pe Același, încît întotdeauna Același este cel care-l determină pe Altul. Sigur, reprezentarea e un loc al adevărului : mișcarea proprie a adevărului constă în aceea că obiectul se prezintă gânditorului, îl determină. Însă îl determină fără a-l atinge, fără a apăsa asupra lui ; în așa fel că gânditorul care se pliază gânditului se pliază „de bună voie”, ca și cum obiectul, pînă și în surprizele pe care le rezervă cunoașterii, ar fi fost anticipat de către subiect.

În vreme ce orice activitate, într-un fel sau altul, se luminează printr-o reprezentare, avansează adică pe un teren deja familiar, reprezentarea este o mișcare care pleacă de la Același fără ca nici un luminător să-l preceadă. „Sufletul este ceva divinatoriu”, conform expresiei lui Platon. Există o libertate absolută, creatoare, anterioară aventuroasei întreprinderi a mîinii¹ care riscă lansîndu-se înspre scopul căutat, fiindcă, pentru ea, viziunea acestui scop și-a croit o trecătoare, s-a proiectat deja. Reprezentarea este chiar acest proiect, ca o invenție a scopului care se va oferi, ca și cum ar fi cucerit *a priori*, actelor încă ezitante. „Actul” reprezentării nu descoperă, la propriu vorbind, nimic înaintea lui.

Reprezentarea e spontaneitate pură, deși situată înaintea oricărei activități. În așa fel încît exterioritatea obiectului reprezentat

1. Cf. mai jos, p. 103.

apare reflexiei ca sensul pe care subiectul reprezentant îl acordă obiectului, reductibil el însuși la o lucrare a gândirii.

Desigur, eul care gîndește suma unghiurilor unui triunghi este și el determinat de acest obiect. El este cel care gîndește această sumă, și nu cel care gîndește greutatea atomică. El e determinat de faptul de a fi trecut prin gîndirea sumei unghiurilor, fie că-și amintește, fie că a uitat. Este ceea ce i se va evidenția istoricului, pentru care eul care își reprezintă ceva este deja un reprezentat. În chiar momentul reprezentării, eul nu este *marcat* de către trecut, ci îl *utilizează* ca pe un element reprezentat și obiectiv. Iluzie? Ignorare a propriilor implicații? Reprezentarea este forța unei astfel de iluzii și a unor astfel de uitări. Reprezentarea e prezent pur. Poziția unui prezent pur, fără legătură, chiar tangențială, cu timpul, este miracolul reprezentării. Vid al timpului care se interpretează ca eternitate. Și, desigur, eul care-și conduce gîndurile *devine* (sau mai exact îmbătrînește) în timpul în care se desfășoară gîndurile sale succesive prin care el gîndește în prezent. Însă această devenire în timp nu apare în planul reprezentării: reprezentarea nu comportă nici o pasivitate. Același, raportîndu-se la Altul, refuză ceea ce este exterior propriei sale clipe, propriei sale identități, pentru a regăsi în această clipă care nu ține de nimic – pură gratuitate – tot ceea ce a fost refuzat, ca „sens acordat”, ca noemă. Prima sa mișcare e negativă: ea constă în a regăsi în sine și a epuiza sensul unei exteriorități, convertibilă în noeme. Aceasta este mișcarea acelei *εποχή* husserliene, caracteristică, strict vorbind, reprezentării. Chiar posibilitatea sa definește reprezentarea.

Faptul că, în reprezentare, Același îl definește pe Altul fără a fi determinat de către el îndreptățește concepția kantiană a unității apercepției transcendente care rămîne formă vidă în sînul operațiunii sale sintetice. Departe de noi gîndul de a pleca de la reprezentare ca de la o condiție non-condiționată! Reprezentarea e *legată* de o „intenționalitate” cu totul alta, de care vom încerca să ne apropiem în această analiză. Iar lucrarea sa miraculoasă de constituire este posibilă mai ales în reflexie. Iar aceasta fiindcă am analizat reprezentarea „dezrădăcinată”. Felul în care reprezentarea e legată de o intenționalitate „cu totul alta” este diferit de acela prin care obiectul e legat de subiect sau subiectul de istorie.

Libertatea totală a Aceluiași în reprezentare are o condiție pozitivă în Altul care nu e un reprezentat, ci Celălalt. Să reținem pentru moment că structura reprezentării ca determinare non-reciprocă a Altuia de către Același este tocmai faptul, pentru

Același, de a fi prezent, iar pentru Altul, de a-i fi prezent Aceluiași. Îl numim Același fiindcă în reprezentare eul își pierde tocmai opoziția față de obiectul său; ea se șterge pentru a lăsa să se ivească identitatea eului în ciuda multiplicității obiectelor sale, adică tocmai caracterul inalterabil al eului. A rămâne același înseamnă a-și reprezenta. Acel „eu gîndesc” este pulsația gîndirii raționale. Identitatea Aceluiași inalterat și inalterabil în raporturile sale cu Altul este chiar eul reprezentării. Subiectul care gîndește prin reprezentare este un subiect care își ascultă gîndirea: gîndirea se gîndește într-un element analog sunetului, și nu luminii. Propria sa spontaneitate e aproape o surpriză pentru subiect, ca și cum eul ar surprinde ceea ce s-ar produce în ciuda deplinului său control asupra eului. Această *genialitate* este însăși structura reprezentării; întoarcere în gîndirea prezentă la trecutul gîndirii, înălțare a acestui trecut la prezent; depășire a acestui trecut și a acestui prezent, precum în amintirea platoniană în care subiectul se ridică la eternitate. Eul particular se confundă cu Același, coincide cu „demonul” care îi vorbește în gînd și care e gîndirea universală. Eul reprezentării este trecerea naturală de la particular la universal. Gîndirea universală este o gîndire la prima persoană. De aceea constituirea, care, pentru idealism, reface universul plecînd de la subiect, nu este libertatea unui eu care supraviețuiește acestei constituirii, rămînînd liber și cumva deasupra legilor pe care el însuși le va fi constituit. Eul care constituie se dizolvă în opera pe care o cuprinde și intră în eternitate. Creația idealistă este reprezentarea.

Însă toate acestea nu sînt adevărate decît în legătură cu eul reprezentării – detașat de condițiile din care își extrage nașterea latentă. Iar plăcerea, despărțită și ea de condițiile concrete, prezintă o structură cu totul diferită. O vom arăta într-o clipă. Să notăm pentru moment corelația esențială între inteligibilitate și reprezentare. A fi inteligibil înseamnă a fi reprezentat și, chiar prin aceasta, a fi *a priori*. A reduce realitatea la conținutul său gîndit înseamnă a o reduce la Același. Gîndirea gînditoare este locul unde se împacă, fără contradicție, o identitate totală și o realitate care ar trebui s-o nege. Realitatea cea mai copleșitoare, privită ca obiect al unei gîndiri, se zămislește în spontaneitatea gratuită a unei gîndiri care o gîndește. Orice anterioritate a datului se reduce la instantaneitatea gîndirii și, simultană cu ea, se ivește în prezent. Prin aceasta, ea capătă sens. A reprezenta nu înseamnă doar a face „din nou” prezent, ci și a readuce la prezent chiar percepția actuală care se scurge. A reprezenta nu înseamnă a readuce un fapt trecut la o imagine actuală, ci a readuce la

instantaneitatea unei gândiri tot ceea ce pare independent de ea. Prin aceasta, reprezentarea este constituantă. Valoarea metodei transcendente și partea sa de adevăr etern se bazează pe posibilitatea universală de reducere a reprezentatului la sensul său, a ființării la noemă, pe posibilitatea și mai surprinzătoare de a reduce la noemă ființa însăși a ființării.

2. Plăcere și hrană

Intenționalitatea plăcerii poate să fie descrisă prin opoziție cu intenționalitatea reprezentării. Ea constă în a ține la exterioritatea pe care o suspendă metoda transcendentală inclusă în reprezentare. A ține la exterioritate nu este echivalent doar cu a afirma lumea – ci și cu a se instala în lume în mod corporal. Corpul, după cum am văzut, este elevație, însă și toată greutatea poziției. Corpul nud și mizer identifică *centrul* lumii pe care o percepe însă *condiționat* de propria sa reprezentare a lumii, este prin aceasta cumva smuls centrului din care provenea – asemenea unui izvor țîșnind din stîncă și luînd cu el și stîncă. Corpul mizer și gol nu este un lucru între lucruri pe care să-l „constitui” sau pe care îl văd în Dumnezeu în relație cu o gândire ; nici instrumentul unei gândiri gestuale a cărei teorie ar marca doar o limită. Corpul gol și mizer este însăși întoarcerea, ireductibilă la o gândire, de la reprezentare la viață, de la subiectivitatea care reprezintă la viața care e suținută de aceste reprezentări și care *trăiește din ele* ; mizeria sa – nevoile sale – afirmă „exterioritatea” ca nonconstituită, înaintea oricărei afirmații.

A te îndoi că forma care se profilează la orizont sau în penumbră există, a impune unei bucăți de fier cutare formă pentru a face din ea un cuțit, a învinge un obstacol sau a anihila un dușman : a te îndoi, a munci, a distruge, a ucide, aceste acte negatoare asumă exterioritatea obiectivă în loc de a o constitui. A asuma exterioritatea înseamnă a intra cu ea într-o relație în care Același îl determină pe altul, fiind în același timp determinat de el. Însă felul în care e determinat nu ne readuce doar la reciprocitatea desemnată de a treia categorie kantiană a relației. Felul în care Același e determinat de altul și care trasează planul pe care se plasează actele negatoare înseși este chiar *felul* desemnat mai sus de „a trăi din...”. El se împlinește prin corp, a cărui esență este de a *împlini* poziția mea pe pămînt, adică de a-mi da, dacă putem spune astfel, o vedere deja susținută de însăși imaginea pe care o văd. A se plasa în mod corporal înseamnă a atinge un pămînt,

însă în asemenea fel încît tușeul să fie deja condiționat de către poziție, încît piciorul să se instaleze într-un real pe care această acțiune îl trasează sau constituie, ca și cum un pictor ar realiza că începe să coboare din tabloul pe care e pe cale să-l picteze.

Reprezentarea constă în posibilitatea de a da seama de obiect, ca și cum ar fi constituit de o gândire, ca și cum ar fi noemă. Iar aceasta reduce lumea la clipa necondiționată a gândirii. Procesul de constituire care se produce pretutindeni unde există reprezentare se inversează în „a trăi din...”. Cele din care trăiesc nu sînt viața mea ca și reprezentatul care e interior reprezentării în eternitatea Aceluiași sau în prezentul necondiționat al cogitației. Dacă s-ar mai putea vorbi aici de constituire, ar trebui spus că cel constituit, redus la sensul său, își depășește aici propriul sens, devenind în sînul constituirii condiția constituantului sau mai exact hrana constituantului. Această abundență de sens poate să fie fixată prin termenul de „alimentație”. Surplusul de sens nu este, la rîndul său, un sens, doar că gândit ca o condiție – fiindcă aceasta ar reduce alimentul la un corelativ reprezentat. Alimentul condiționează însăși gândirea care l-ar gândi ca o condiție. Nu e vorba de faptul că această condiționare s-ar constata doar *a posteriori*: originalitatea situației provine din aceea că această condiționare se produce în sînul raportului dintre reprezentant și reprezentat, dintre constituant și constituit – raport evidențiable în orice fapt de conștiință. A mânca, de exemplu, nu se reduce la chimia alimentației. Dar nici la ansamblul senzațiilor gustative, olfactive, cinetice și altele care ar constitui conștiința lui a mânca. Această mușcătură din lucruri pe care, prin excelență, o comportă actul de a mânca măsoară surplusul de realitate a alimentului în raport cu orice realitate reprezentată, surplus care nu e cantitativ, ci felul în care eul, început absolut, se găsește suspendat de non-eu. Corporeitatea ființei vii și precaritatea sa de corp nud și flămînd este desăvîrșirea acestor structuri – descrise în termeni abstracti ca afirmare a exteriorității, afirmație totuși neteoretică și ca o poziție pe pămînt, neidentică totuși cu poziția unei mase pe o alta. Firește, în satisfacerea nevoii, străinătatea lumii care mă fondează își pierde alteritatea: în sațietate, realul din care mușcăm se asimilează, puterile care erau în altul devin puterile *mele*, devin eu (și orice satisfacere a nevoii este într-un fel hrănire). Prin activitate și posesie, alteritatea hranei intră în Același. Și totuși, relația este aici funciarmente diferită de genialitatea reprezentării, despre care am vorbit mai sus. Aici, relația se răstoarnă, ca și cum gândirii constituante ar începe să-i placă propriul joc liber, ca și cum libertatea ca început prezent absolut

și-ar găsi o condiție în propriul produs, ca și cum acest produs nu și-ar primi sensul de la o conștiință care dă sens ființei. Corpul este o permanentă contestare a privilegiului atribuit conștiinței de a „da sens” la orice. El trăiește ca această contestare. Lumea în care trăiesc nu e doar un vizavi sau un contemporan al gândirii și libertății ei constituante, ci condiționare și anterioritate. Lumea pe care o constitui mă hrănește și mă scaldă. Ea e aliment și „mediu”. Intenționalitatea vizînd exteriorul își schimbă sensul în chiar această vizare, devenind interioară exteriorității pe care o constituie, ea vine, într-un anume fel, din chiar punctul unde se duce, recunoscîndu-se ca trecut în propriul ei viitor, ea trăiește din ceea ce gîndește.

Dacă intenționalitatea lui „a trăi din...”, care este strict vorbind plăcerea, nu este constituantă, nefiind așadar decît un conținut inesizabil, de neconceput, de inconvertibil în sens de gîndire, ireductibil la prezent și în consecință ireprezentabil, atunci ea ar compromite universalitatea reprezentării și a metodei transcendente. Mișcarea însăși a constituirii se inversează. Nu întîlnirea cu iraționalul oprește jocul constituirii, jocul însuși își schimbă sensul. Corpul mizer și nud este însăși această modificare de sens. Aici se manifestă profunda intuiție a lui Descartes cînd refuză datelor sensibile rangul de idei clare și distincte, le raportează la corp și le plasează în categoria utilului. Aici se manifestă superioritatea sa față de fenomenologia husserliană, care nu pune nici o limită noematizării. O mișcare radical diferită a gîndirii se manifestă atunci cînd constituirea prin gîndire își găsește o condiție în ceea ce, în mod liber, a primit sau a refuzat, cînd reprezentatul se transformă în trecut fără să fi trecut prin *prezentul* reprezentării, ca un trecut absolut al cărui sens nu e acordat de memorie.

Lumea din care trăiesc nu se constituie doar într-un al doilea timp, după ce reprezentarea va fi întins înaintea noastră pînza de fundal a unei realități doar date și după ce intenții „axiologice” vor fi acordat lumii o valoare care să o facă aptă locuirii. „Revirementul” constituitului în condiție se realizează îndată ce deschid ochii: nu deschid ochii decît bucurîndu-mă deja de spectacol. Obiectivarea, pornind într-un fel din centrul ființei gînditoare, manifestă îndată după contactul cu pămîntul o excentricitate. Ceea ce subiectul conține ca reprezentat este și ceea ce susține și hrănește activitatea sa de subiect. Reprezentatul, prezentul este *fapt*, este deja trecut.

3. Elementul și lucrurile, ustensilele

Prin ce însă rezistă lumea plăcerii unei descrieri care ar tinde să o prezinte ca pe un corelativ al reprezentării? Această răsturnare universal posibilă și din care se hrănește idealismul filosofic, a ceea ce este trăit în ceea ce este cunoscut, ar eșua în cazul plăcerii? În ce privință locuirea omului în lumea care îi face plăcere rămîne ireductibilă și anterioară față de cunoașterea acestei lumi? De ce să enunțăm interioritatea omului în lumea care îl condiționează – care îl susține și îl conține? Acestea nu sînt oare echivalente cu afirmarea exteriorității lucrurilor în raport cu omul?

Pentru a răspunde la aceste întrebări trebuie să analizăm mai de aproape felul în care ne vin lucrurile care ne fac plăcere. Plăcerea nu le atinge în calitate de lucruri. Lucrurile vin la reprezentare plecînd de la un fundal din care emerg și spre care se întorc în plăcerea pe care ne-o pot pricinui. Lucrurile, în plăcere, nu se deteriorează în finalitatea tehnică ce le organizează în sistem. Ele se precizează într-un mediu din care sînt luate. Ele se găsesc într-un spațiu, în aer, pe pămînt, pe stradă, pe drum. Mediu care rămîne esențial lucrurilor, chiar cînd ele se referă la *proprietate*, căreia îi vom arăta profilul mai încolo și care constituie lucrurile ca lucruri. Acest mediu nu se reduce la un sistem de referințe operaționale și nu echivalează cu totalitatea acestui sistem, nici cu o totalitate în care privirea sau mîna ar avea posibilitatea să aleagă, virtualitate a lucrurilor actualizată mereu de alegere. Mediul are o consistență proprie. Lucrurile se referă la posesie, pot fi luate, sînt *mobile*; mediul de la care îmi vin e pămînt fără moștenitori, țarină comună, non-posedabil, al nimănui în mod esențial: pămîntul, marea, lumina, orașul. Orice relație sau posesie se găsește în sînul non-posedabilului care învăluie sau conține fără a putea fi conținut sau învăluit. Îl numim elementalul.

Navigatorul care utilizează marea și vîntul domină aceste elemente, însă nu le transformă totuși în lucruri. Ele păstrează indeterminarea elementelor, în ciuda preciziei legilor care le guvernează, care pot fi cunoscute și predate la școală. Elementul nu are forme care să-l conțină. Conținut fără formă. Sau, mai degrabă, el nu are decît o față: suprafața mării și a cîmpului, tăișul vîntului, mediul pe care această față se desenează nu se compun din lucruri. El se desfășoară în propria sa dimensiune – profunzimea, inconvertibilă în lărgimea sau lungimea care subîntind fața elementului. Desigur, nici lucrurile nu se oferă decît printr-o fațetă unică; însă le putem înconjura, iar reversul e

echivalent cu față. Toate punctele de vedere sînt echivalente. Profunzimea elementului îl prelungește și îl face să se piardă în pămînt și în cer. „Nimic nu se sfîrșește, nimic nu începe.”

De fapt, elementul nu are nici o față. Nu poate fi abordat. Relația adecvată esenței sale îl dezvăluie ca mediu: te scalzi în el. Față de element sînt întotdeauna interior. Omul nu a învins elementele decît depășind această interioritate fără ieșire prin domiciliul pe care îl oferă o extrateritorialitate. El se instalează în elementalul apropiat deja printr-o parte: un cîmp cultivat de mine, marea în care pescuiesc și unde îmi ancorez vasele, pădurea de unde tai lemne, iar toate aceste acte, toată această activitate se referă la domiciliu. Omul plonjează în elemental plecînd de la domiciliu, apropiere primă despre care vom vorbi mai încolo. El este *interior* față de ceea ce posedă, în așa fel încît putem spune că domiciliul, condiție a oricărei forme de proprietate, face și viața interioară posibilă. Eul este în acest fel acasă (*chez soi*). Prin casă relația noastră cu spațiul ca distanță și ca întindere se substituie simplei „băi în element”. Însă relația adecvată cu elementul este tocmai faptul de a se scălda. Interioritatea imersiunii nu se convertește în exterioritate. Calitatea pură a elementului nu se atașează unei substanțe care l-ar susține. A te scălda în element înseamnă a fi într-o lume inversată, iar aici reversul nu e echivalent cu față. Lucrul ni se oferă prin față sa, ca o solicitare venind de la substanțialitatea sa, de la o soliditate (deja suspendată prin posesie). Putem fără îndoială să ne reprezentăm lichidul sau gazosul ca o multiplicitate de solide, însă vom face abstracție de prezența noastră în sînul elementului. Lichidul își manifestă lichiditatea, calitățile sale fără susținere, adjectivele sale lipsite de substantiv, le manifestă așadar față de imersiunea celui care se scaldă. Elementul ne oferă într-un fel reversul realității, fără origine într-o ființă, deși ni se oferă în familiaritatea plăcerii, ca și cum ne-am menține în pîntecele ființei. De aceea putem spune că elementul vine spre noi de nicăieri. Fața pe care ne-o oferă nu determină un obiect, rămîne în întregime anonimă. Nu e decît niște vînt, pămînt, mare, cer, aer. Indeterminare care, aici, nu e echivalentă cu infinitul depășindu-și limitele. Elementul precedă distincția dintre finit și infinit. Nu e vorba de *ceva*, de o ființare manifestîndu-se refractară la o determinare calitativă. În element calitatea se manifestă ca nedeterminînd nimic.

De aceea, gîndirea nu fixează elementul ca pe un obiect. Elementul se menține, calitate pură, în afara distincției finitului de infinit. Chestiunea de a ști care este „cealaltă față” a ceea ce ne oferă o singură față nu apare în relația întreținută cu elementul.

Cerul, pământul, marea, vîntul își sînt suficiente. Elementul astupă, într-un anumit fel, infinitul în raport cu care ar fi trebuit să fie gîndit și în legătură cu care îl situează, de fapt, gîndirea științifică, gîndire care a primit de altundeva ideea infinitului. Elementul ne separă de infinit.

Orice obiect se propune plăcerii – categorie universală a empiriei – chiar dacă apuc un obiect-ustensilă, dacă îl mînuiesc precum pe un *Zeug*. Mînuirea și utilizarea ustensilelor, recursul la întreaga panoplie instrumentală a unei vieți – fie că servește la fabricarea altor ustensile sau la a face lucrurile accesibile – se încheie în plăcere. Ca material sau panoplie, obiectele de uz curent se subordonează plăcerii, bricheta – țigaretii pe care o fumez, furculița – hranei, cupa – buzelor. Lucrurile se referă la plăcerea mea. Este constatarea cea mai banală cu putință și pe care analizele lui *Zeughaftigkeit* nu mai reușesc să o șteargă. Însăși posesia și toate relațiile cu noțiunile abstracte se invertesc în plăcere. Cavalerul avar al lui Pușkin se bucură să posede posesia lumii.

Relație ultimă cu plenitudinea substanțială a ființei, cu materialitatea sa – plăcerea cuprinde toate relațiile cu lucrurile. Structura lui *Zeug* ca *Zeug* și sistemul de referință în care el se plasează se manifestă desigur ca ireductibile la viziune în mînuirea grijulie, însă nu cuprind substanțialitatea obiectelor, întotdeauna în plus. De altfel, mobila, casa, alimentul, haina nu sînt niște *Zeuge* în sensul propriu al termenului: haina servește la protejarea corpului sau la împodobire, casa la a-l adăposti, alimentul la a-l hrăni. Însă ne bucurăm sau suferim pentru ele, sînt niște scopuri. Chiar și ustensilele care sînt „în vederea...” devin obiecte ale plăcerii. Plăcerea unui lucru, fie și ustensilă, nu constă doar în a aduce acest obiect la uzul pentru care e fabricat – pana la scriere, ciocanul la cuiul de bătut –, ci și în a te chinui sau a te bucura în acest exercițiu. Lucrurile care nu sînt ustensile – bucata de pîine, focul din cămin, țigareta – se oferă plăcerii. Însă această plăcere însoțește orice utilizare a lucrurilor, chiar atunci cînd e vorba de o întreprindere complexă și cînd doar finalitatea lucrului absoarbe căutarea. Utilizarea unui lucru „în vederea...”, această referință la tot, rămîne la nivelul atributelor sale. Îți poți iubi meseria, îți pot face plăcere gesturile materiale și lucrurile care-ți permit să le îndeplinești. Blestemul muncii poate fi transformat în sport. Activitatea nu-și extrage sensul și valoarea dintr-un scop ultim și unic, ca și cum lumea ar forma un sistem de referințe utile al cărui capăt privește însăși existența noastră. Lumea răspunde unui ansamblu de finalități autonome care se ignoră.

A te bucura fără utilitate, în pierdere, gratuit, fără a trimite la nimic altceva, doar cheltuind – iată umanul. Îngrămădire nesistematică de preocupări și de gusturi, la distanță egală de sistemul rațiunii în care întâlnirea cu Celălalt deschide infinitul sistemului instinctului, anterior ființei separate, anterior ființei cu adevărat născute, separată de cauza sa, natură.

Se va spune că această îngrămădire are drept condiție aperseptia utilității, reductibilă la grija pentru existență? Dar grija hranei nu e legată de o grijă pentru existență. Inversarea instinctelor de nutriție care și-au pierdut finalitatea biologică marchează dezinteresarea însăși a omului. Suspendarea sau absența finalității ultime are o parte pozitivă, bucuria dezinteresată a jocului. A trăi înseamnă a te juca în ciuda finalității și a tensiunii instinctului; a trăi din ceva fără ca acest ceva să aibă sensul unui scop sau al unui mijloc ontologic, simplu joc sau plăcere a vieții. Lipsă de griji în privința existenței care are un sens pozitiv. Ea constă în a mușca cu voluptate din hrana lumii, a aprecia lumea ca opulență, a face să explodeze esența ei elementală. În plăcere, lucrurile se întorc la calitățile lor elementale. Plăcerea, sensibilitatea căreia ea îi dezvoltă esența, se produce ca o posibilitate de a fi ignorând transformarea posibilă a foamei în grijă de conservare. În aceasta constă adevărul permanent al moralei hedoniste: nu a căuta, dincolo de satisfacerea unei nevoi, o ordine în raport cu care satisfacția ar dobîndi o valoare, ci a fixa drept termen satisfacția însăși, care e chiar sensul plăcerii. Nevoia de hrană nu are ca scop existența, ci hrana. Biologia ne învață prelungirea hranei pînă la existență – nevoia e însă naivă. În plăcere sînt doar pentru mine, în mod absolut. Egoist fără nici o referință la celălalt – sînt singur fără singurătate, în mod inocent egoist și singur. Nu împotriva altora, nu „în ce mă privește” – ci în întregime surd la celălalt, în afara oricărei comunicări și al oricărui refuz de a comunica – fără urechi precum un pîntece flămînd.

Lumea ca ansamblu de ustensile formînd un sistem și suspendată în grija unei existențe angoasate de ființa sa, interpretată ca onto-logie, atestă activitatea, locuirea, casa și economia; și, în plus, o asemenea organizare a activității încît „hrana” primește valoarea de carburant în mașinăria economică. Este curios să constăți că Heidegger nu ia în considerare relația de plăcere. Ustensila a mascat în întregime uzul și ajungerea la termen – satisfacția. La Heidegger, *Dasein*-ului nu-i este niciodată foame. Hrana nu poate fi interpretată ca ustensilă decît într-o lume a exploatării.

4. Sensibilitatea

A defini însă elementul ca o calitate lipsită de substanță nu e echivalent cu a admite existența unei „gîndiri” mutilate sau încă gîngave, corelative unor astfel de fenomene. A-fi-în-element eliberează, desigur, ființa de participarea oarbă și surdă la un tot, însă diferă de o gîndire care se îndreaptă către în afară. Dimpotrivă, aici mișcarea vine neîncetat înspre mine, ca valul care acoperă, și înghite, și îneacă. Mișcare neîncetată de aflux fără odihnă, contact global fără fisură și fără vreun gol de unde ar putea porni mișcarea reflectată a unei gîndiri. A fi în, a fi în interiorul... Situația nu se reduce la o reprezentare, nici măcar la o reprezentare gîngavă. E vorba de sensibilitate, care e *modul* plăcerii. Cînd sensibilitatea e interpretată ca reprezentare sau ca gîndire mutilată, sîntem obligați să invocăm finitudinea gîndirii noastre pentru a da seama de aceste gînduri „obscure”. Sensibilitatea pe care o descriem plecînd de la plăcerea elementului nu aparține ordinii gîndirii, ci celei a sentimentului, adică a afectivității în care freamăta egoismul eului. Calitățile sensibile nu sînt cunoscute, ele sînt trăite: verdele acestor frunze, roșul acestui apus. Obiectele mă *mulțumesc* în finitudinea lor, fără a-mi apărea pe un fundal de infinit. Finitul fără infinit nu este posibil decît sub chipul mulțumirii. Finitul ca mulțumire e sensibilitatea. Sensibilitatea nu constituie lumea, fiindcă lumea numită sensibilă nu are drept funcție aceea de a constitui o reprezentare, ci constituie mulțumirea însăși a existenței, pentru că insuficiența ei rațională nici măcar nu apare în plăcerea pe care ea mi-o procură. A simți înseamnă a fi înăuntru, fără ca acest caracter condiționat – și, în consecință, inconsistent în sine – al ambianței care neliniștește gîndirea rațională să fie în vreun fel învelit în senzație. Sensibilitatea, esențialmente naivă, își este suficientă într-o lume insuficientă pentru rațiune. Obiectele lumii, care pentru gîndire se mențin în vid, se etalează pentru sensibilitate – sau pentru viață – pe un orizont care ascunde în întregime acest vid. Sensibilitatea atinge reversul fără a se interoga în legătură cu fața – fapt care se produce tocmai în mulțumire.

Profunzimea filosofiei carteziene a sensibilului, am spus-o, constă în a afirma caracterul irațional al senzației, pentru totdeauna idee fără claritate și distincție, ținînd de ordinea utilului, și nu de cea a adevărului. Forța filosofiei kantiene a sensibilului constă de asemenea în a separa sensibilitatea și înțelegerea, în a afirma, fie și prin negație, independența „materiei” cunoașterii în raport cu puterea sintetică a reprezentării. Postulînd lucrurile în

sine pentru a evita absurditatea aparițiilor atunci cînd nu e nimic de apărut, Kant depășește, desigur, fenomenologia sensibilului, însă cel puțin recunoaște, prin aceasta, că sensibilul este, prin el însuși, o apariție cînd nu e nimic de apărut.

Sensibilitatea pune în raport cu o pură calitate fără suport, cu elementul. Sensibilitatea e plăcere. Ființa sensibilă, corpul, concretizează acest mod de a fi, care constă în a găsi o condiție în ceea ce, de altfel, poate să apară ca un concept de gîndire, ca doar constituit.

Sensibilitatea nu se descrie deci ca un moment al reprezentării, ci ca un fapt al plăcerii. Intenția sa, dacă este permisă utilizarea acestui termen, nu merge în sensul reprezentării. Nu e suficient să spui că senzația e lipsită de claritate și de distincție, ca și cum ea s-ar situa pe planul reprezentării. Sensibilitatea nu este o cunoaștere teoretică inferioară, chiar dacă legată intim de stări afective: în chiar gnoza sa, sensibilitatea e plăcere, ea se satisface din dat, ea se mulțumește. „Cunoașterea” sensibilă nu trebuie să surmonteze regresia la infinit, vertij al înțelegerii; ea nici măcar nu îl simte. Ea se găsește imediat la capăt, ea încheie, ea termină, fără să se refere la infinit. Finiția fără referință la infinit, finiție fără limitare, este relația cu sfîrșitul ca scop. Datul sensibil din care se hrănește sensibilitatea vine așadar întotdeauna să satisfacă o nevoie, răspunde la o tendință. Nu că la început ar fi fost foamea; simultaneitatea foamei și a hranei constituie condiția paradisiacă inițială a plăcerii, în așa fel că teoria platoniciană a plăcerilor negative nu se referă decît la desenul formal al plăcerii și nu ia în seamă originalitatea unei structuri care nu transpare în formal, dar îl alcătuiește în mod concret pe „a trăi din...”. O existență care are acest mod este corp – în același timp separat de finalitatea sa (cu alte cuvinte, nevoie) – însă îndreptîndu-se deja către această finalitate fără a trebui să cunoască mijloacele necesare obținerii ei, o acțiune declanșată de finalitate, realizată fără cunoașterea mijloacelor – adică fără ustensile. Finalitatea pură, ireductibilă la un rezultat, nu se produce decît prin acțiunea corporală care își ignoră mecanismul propriei fiziologii. Însă corpul nu este ceea ce se scaldă în element, ci și ceea ce *dăinuie*, adică ceea ce locuiește și posedă. În sensibilitatea însăși și independent de gîndire se manifestă o insecuritate ce repune în cauză această vechime cvasieternă a elementului care o va neliniști ca un *altul* și pe care ea și-l va apropria adăpostindu-se într-o locuință.

Plăcerea pare să atingă un „altul” în măsura în care un viitor se anunță în element și îl amenință cu insecuritatea. Vom vorbi mai departe de această insecuritate, care este de ordinul

plăcerii. Ceea ce este important pentru moment este de a arăta că sensibilitatea este de ordinul plăcerii, și nu de cel al experienței. Sensibilitatea astfel înțeleasă nu se confundă cu formele încă ezitante ale „conștiinței de”. Ea nu se separă de gândire printr-o simplă diferență de grad. Nici măcar printr-o diferență care ar privi noblețea sau gradul de desăvârșire a obiectelor lor. Sensibilitatea nu vizează un obiect, nici chiar rudimentar. Ea interesează pînă și formele elaborate ale conștiinței, însă lucrarea sa proprie constă în plăcere, prin care orice obiect se dizolvă în elementul în care plăcerea plutește. Fiindcă, de fapt, obiectele sensibile care ne fac plăcere au suferit deja o muncă. Calitatea sensibilă se atașează deja unei substanțe. Și va trebui să analizăm mai departe semnificația obiectului sensibil ca lucru. Însă mulțumirea, în naivitatea sa, se ascunde în spatele relației cu lucrurile. Acest pămînt pe care mă găsesc și de la care întîmpin obiectele sensibile sau mă îndrept spre ele îmi este suficient. Pămîntul care mă susține o face fără ca eu să caut să știu cine susține pămîntul însuși. Această bucată de lume, univers al comportamentului meu cotidian, acest oraș sau acest cartier sau această stradă pe care mă mișc, acest orizont în care trăiesc mă mulțumesc prin fața pe care mi-o oferă și nu le întemeiez pe un sistem mai vast. Ele sînt cele care mă întemeiază. Le întîmpin fără să le gîndesc. Îmi face plăcere această lume de lucruri ca elemente pure, calități fără suport, fără substanță.

Acest „pentru mine” nu presupune oare o reprezentare de sine în sensul idealist al termenului? Lumea este pentru mine – aceasta nu înseamnă că îmi reprezintă lumea ca fiind pentru mine și că mă reprezintă și pe mine, în același timp. Acest raport de la mine la mine se realizează cînd *stau* într-o lume care mă precedă ca un absolut avînd o antichitate ireprezentabilă. Nu pot desigur să gîndesc orizontul în care mă găsesc ca fiind un absolut, însă *stau acolo* ca într-un absolut. A sta acolo diferă tocmai de „a gîndi”. Bucata de pămînt care mă susține nu este doar obiectul meu; ea susține și experiența mea privitoare la obiect. Locurile călcate nu îmi rezistă, ci mă susțin. Relația cu locul meu prin această „stare” precedă gîndirea și activitatea. Corpul, poziția, faptul de a sta – trăsături ale relației prime cu mine însumi, ale coincidenței cu mine însumi – nu seamănă deloc cu reprezentarea idealistă. Sînt eu însumi, sînt aici, acasă, locuire, imanență față de lume. Sensibilitatea mea este aici. Nu există în poziția mea sentimentul localizării, ci localizarea sensibilității mele. Poziția, absolut lipsită de transcendență, nu seamănă cu înțelegerea lumii prin *Da*-ul heideggerian. Nu o grijă a ființei, nici o relație cu ființarea, nici

chiar negare a lumii, ci accesibilitatea ei în plăcere. Sensibilitate, îngustime a vieții, naivitatea unui eu irațional, dincolo de instinct, dincoace de rațiune.

Însă „fața lucrurilor” prezentându-se ca element nu trimite oare în mod implicit la cealaltă față? Implicit, desigur. Iar în ochii rațiunii, satisfacția sensibilității devine ridicolă. Însă sensibilitatea nu e o rațiune oarbă, nici o nebulă. Ea este înaintea rațiunii; sensibilul nu trebuie raportat la totalitatea cu care el se închide (*sur laquelle il se ferme*). Sensibilitatea joacă separarea însăși a ființei, separată și independentă. Aptitudinea de a te menține în imediat nu se reduce la nimic, nu indică dispariția puterii care, dialectic, ar explica presuposițiile imediatului, le-ar pune în mișcare și le-ar suprima sublimându-le. Sensibilitatea nu e o gândire care se ignoră. Pentru a trece de la implicit la explicit, e nevoie de un maestru care să atragă atenția. A atrage atenția nu e o lucrare subsidiară. În atenție, eul se transcende, însă era nevoie de un raport cu exterioritatea maestrului pentru a fi atent. Explicitarea presupune această transcendență.

Limitarea satisfacției fără referire la ilimitat precedă distincția dintre finit și infinit, așa cum se impune ea gândirii. Descrierile psihologiei contemporane care fac din senzație o insulă ce emerge dintr-un adânc vâcos și obscur al inconștientului – în raport cu care caracterul conștient al sensibilului și-a pierdut deja sinceritatea – ignoră suficiența funciară și ireductibilă a sensibilității, a faptului de a sta în interiorul propriului orizont. A simți înseamnă tocmai a fi sincer satisfăcut de ceea ce se simte, a juca, a refuza prelungirile inconștiente, a fi fără gândire, adică fără gânduri ascunse, fără echivoc, a nega toate implicațiile – a sta acasă. Smulsă din toate implicațiile, din toate prelungirile pe care le oferă gândirea, împlinirea tuturor clipelor vieții noastre e posibilă fiindcă viața se lipsește de cercetarea intelectuală a condiționatului. A reflecta la fiecare dintre actele sale înseamnă desigur a le situa în raport cu infinitul, însă conștiința ireflexivă și naivă constituie originalitatea plăcerii. Naivitatea conștiinței era descrisă ca o gândire ațipită, deși din această ațipire nu s-ar putea în nici un fel extrage gândirea. Este vorba de viață, în sensul în care spunem „a gusta din viață”. Lumea ne face plăcere înainte de a ne referi la prelungirile sale: respirăm, mergem, ne plimbăm etc.

Descrierea plăcerii, așa cum am făcut-o până aici, nu traduce desigur omul concret. În realitate, omul are deja ideea infinitului, cu alte cuvinte trăiește în societate și își reprezintă lucrurile. Separația care se realizează ca plăcere, așadar ca interioritate, devine conștiință de obiecte. Lucrurile se fixează grație cuvântului

care le dă, le comunică și le tematizează. Iar noua fixitate pe care lucrurile o dobîndesc grație limbajului presupune mai mult decît atașarea unui sunet la un lucru. Dincolo de și prin plăcere se precizează, o dată cu locuința, cu posesia, cu punerea în comun, un discurs asupra lumii. Aproprierea și reprezentarea adaugă un eveniment nou plăcerii. Ele se întemeiază în limbaj, înțeles ca raport între oameni. Lucrurile au un nume și o identitate; lucrurile suferă transformări, însă rămîn aceleași: piatra se sfărîmă, dar rămîne aceeași piatră; regăsesc stiloul și fotoliul identice, în însuși palatul lui Louis XIV a fost semnat tratatul de la Versailles; același tren este trenul care pleacă la aceeași oră. Lumea percepției e așadar o lume în care lucrurile au o identitate și e vizibil că subzistența acestei lumi nu e posibilă decît prin memorie. Identitatea persoanelor și continuitatea activităților lor proiectează asupra lucrurilor grila în care regăsim lucrurile identice. Un pămînt locuit de oameni înzestrați cu limbaj se populează cu lucruri stabile.

Însă această identitate a lucrurilor rămîne instabilă și nu împiedică întoarcerea lucrurilor la element. Lucrul există în mijlocul propriilor resturi. Cînd lemnul de încălzit devine fum și cenușă, identitatea mesei mele dispare. Resturile nu se pot discerne, fumul se împrăștie aiurea. Dacă gîndirea mea urmează transformarea lucrurilor, pierde foarte repede – de îndată ce ele pierd ceea ce le conține – urma identității lor. Raționamentul pe care-l face Descartes în legătură cu bucata de ceară indică itinerarul prin care orice lucru își pierde identitatea. În lucruri, diferența dintre materie și formă e esențială, la fel ca și disoluția formei în materie. Ea impune o fizică a cantității în locul lumii percepției.

Distincția dintre formă și materie nu caracterizează orice experiență. Chipul nu are o formă care să i se adauge; însă nu se oferă inform, ca materie căreia îi lipsește forma și care o cheamă. Lucrurile au o formă, se văd *în* lumină – siluetă sau profil. Chipul *se* semnifică. Siluetă sau profil, lucrul își extrage natura dintr-o perspectivă, rămîne relativ la un punct de vedere – iar situația lucrului constituie, astfel, ființa sa. El nu are propriu-zis o identitate; convertibil într-un altul, lucrul poate deveni bani. Lucrurile nu au un chip. Convertibile, „realizabile”, ele au un preț. Ele reprezintă bani fiindcă sînt din elemental, sînt bogății. Prin aceasta se confirmă înrădăcinarea lor în elemental, accesibilitatea lor pentru fizică și semnificația de ustensile. Orientarea estetică pe care omul o acordă ansamblului lumii sale reprezintă pe un plan superior o întoarcere la plăcere și la elemental. Lumea lucrurilor cheamă arta, în care accesul intelectual la ființă se schimbă

în plăcere, în care Infinitul ideii este idolatru în imaginea finită, însă suficientă. Orice artă e plastică. Uneltele și ustensilele, care presupun și ele plăcere, se oferă, la rîndul lor, plăcerii. Sînt niște jucării: o brichetă frumoasă, o mașină frumoasă. Ele se împodobesc prin artele decorative, plonjează în frumos, unde orice depășire a plăcerii se întoarce la plăcere.

5. Formatul mitic al elementului

Lumea sensibilă, debordînd libertatea reprezentării, nu indică eșecul libertății, ci plăcerea unei lumi, a unei lumi „pentru mine” și care deja mă satisface. Elementele nu îl întîmpină pe om ca un pămînt al exilului, umilind și limitînd libertatea sa. Ființa umană nu se găsește într-o lume absurdă, unde ea ar fi *geworfen*. Iar aceasta e adevărat în mod absolut. Neliniița care se manifestă în plăcerea prilejuită de element, în surplusul clipei care scapă din controlul blînd al plăcerii, se recuperează, vom vedea, prin muncă. Munca recuperează întîrzierea senzației față de element. Însă această depășire a senzației de către element, care se dezvoltă în indeterminarea cu care elementul se oferă plăcerii mele, capătă un sens temporal. Calitatea, în plăcere, nu este calitate a ceva. Tăria pămîntului care mă susține, albastrul cerului deasupra capului, suflarea vîntului, undularea mării, strălucirea luminii nu se asociază unei substanțe. Ele vin de nicăieri. Acest fapt de a veni de nicăieri, din „ceva” care nu este, de a apărea fără să fie nimic care să apară, și în consecință de a *veni mereu*, fără ca eu să pot *poseda* sursa, indică viitorul sensibilității și al plăcerii. Nu e vorba încă de o reprezentare a viitorului în care amenințarea acordă răgaz și eliberare. Prin reprezentare, plăcerea recurgînd la muncă redevine complet stăpînă pe lume, interiorizînd-o în raport cu locuința sa. Viitorul, înțeles ca nesiguranță, este deja în acea calitate pură căreia îi lipsește categoria substanței, acel „ceva”. Nu că sursa mi-ar scăpa *în fapt*: calitatea în plăcere se pierde în nicăieri. Este acel *apeiron* distinct de infinit și care, în opoziție cu lucrul, se prezintă ca o calitate refractară identificării. Calitatea nu rezistă identificării, fiindcă ar reprezenta o curgere și o durată; caracterul ei elemental, venirea sa din nimic, constituie, dimpotrivă, fragilitatea sa în raport cu devenirea, acest timp anterior reprezentării – care e amenințare și distrugere.

Elementalul îmi convine – îmi produce plăcere; nevoia la care el răspunde este *felul* însuși al acestei conveniri sau al acestei fericiri. Doar indeterminarea viitorului adaugă nesiguranță nevoii:

elementalul perfid se dă sustrăgându-se. Non-libertatea nevoii nu ar fi așadar indicată de relația nevoii cu o alteritate radicală. Rezistența materiei nu lovește precum absolutul. Rezistență deja învinsă, oferindu-se muncii, ea deschide o prăpastie chiar în plăcere. Plăcerea nu se raportează la un infinit de dincolo de ceea ce o hrănește, ci la dispariția virtuală a ceea ce se oferă, la instabilitatea fericirii. Hrana vine ca o întâmplare fericită. Această ambivalență a hranei care, pe de-o parte, se oferă și satisface, dar care deja se îndepărtează pentru a se pierde din infinit în finit și structura lucrului.

Această proveniență de nicăieri opune elementul față de ceea ce descriam sub titlul de chip, în care o ființare se prezintă în mod personal. A fi afectat de către o față a ființei, întreaga ei consistență rămânând indeterminată și venind spre mine de nicăieri, înseamnă a te apleca asupra nesiguranței zilei de mâine. Viitorul elementului ca nesiguranță se trăiește concret ca divinitate mitică a elementului. Zei fără chip, zei impersonali cărora nu li vorbește, marchează neantul care mărginește egoismul plăcerii, în sînul familiarității sale cu elementul. Însă în acest fel plăcerea realizează separarea. Ființa separată trebuie să înfrunte riscul păgînismului, care îi atestă separarea și în care această separare se realizează, pînă în clipa cînd moartea acestor zei îl va readuce la ateism și la adevărata transcendență.

Neantul viitorului asigură separarea: elementul care ne produce plăcere ajunge la neantul care separă. Elementul în care locuiesc există la granița unei nopți. Ceea ce ascunde fața elementului întoarsă către mine nu este un „ceva” susceptibil de a se revela, ci o profunzime mereu nouă a absenței, existență fără existent, impersonalul prin excelență. Acest fel de a exista fără a se revela, în afara ființei și a lumii, trebuie numit mitic. Prelungirea nocturnă a elementului este domeniul zeilor mitici. Plăcerea e lipsită de siguranță. Însă acest viitor nu dobîndește caracterul unei *Geworfenheit*, fiindcă nesiguranța amenință o plăcere deja fericită în element și căreia doar această fericire îi indică neliniștea.

Am descris această dimensiune nocturnă a viitorului prin expresia *se găsește (il y a)*. Elementul se prelungește în acest *se găsește (il y a)*. Plăcerea, ca interiorizare, se lovește de străinătatea însăși a pămîntului.

Dar ea are recurs la muncă și la posesie.

C. Eu și dependență

1. Bucuria și ziua de mâine

Mișcarea spre sine a plăcerii și fericirii indică suficiența eului, deși imaginea spiralei care se înșurubează, pe care am folosit-o, nu traduce și înrădăcinarea acestei suficiențe în insuficiența lui „a trăi din...”. Eul este fericire, prezență acasă (*chez soi*), neîndoios. Însă, suficient în non-suficiența sa, el locuiește în non-eu; el e plăcere de „altceva”, niciodată de sine. Autohton, adică înrădăcinat în ceea ce el nu este, și totuși, în această înrădăcinare, independent și separat. Raportul eului cu non-eul, producându-se ca fericire care promovează eul, nu constă nici în a asuma, nici în a refuza non-eul. Între eu și acel ceva *din care el trăiește* nu se întinde distanța absolută care îl separă pe Același de Celălalt. Acceptarea sau refuzul a ceea ce trăim presupune un *agrement* prealabil – în același timp acordat și primit – *agrementul* fericirii. *Agrementul* prim – a trăi – nu alienează eul, ci îl menține, îi constituie un *acasă*. Locuința, habitatul aparțin esenței – egoismului – eului. Împotriva celui *se găsește* (*il y a*) anonim, oroare, tremur și vertij, zguduire a eului care nu coincide cu sine, fericirea plăcerii afirmă Eul acasă. Însă dacă, în relația cu non-eul lumii locuite de el, eul se produce ca suficiență și se menține într-o clipă sustras din continuitatea timpului, scutit de asumarea sau de refuzul unui trecut, aceasta se petrece nu pentru că eul ar beneficia de această dispensă printr-un privilegiu deținut de la eternitate. Adevărata poziție a eului în timp constă în a-l întrerupe ritmîndu-l prin începuturi. Ceea ce se produce sub speciile acțiunii. Începutul în sînul unei continuități nu se poate decît ca acțiune. Însă timpul în care eul își poate începe actul anunță labilitatea independenței sale. Incertitudinile viitorului, care strică plăcerea, amintesc plăcerii că independența sa învăluie o dependență. Fericirea nu poate disimula această falie a suveranității sale – care se denunță ca „subiectivă”, ca „psihică” și „doar interioară”. Întoarcerea tuturor modurilor de a fi către eu, către inevitabila subiectivitate constituită în fericirea plăcerii,

nu instaurează nici o subiectivitate absolută, independentă de non-eu. Non-eul alimentează plăcerea, iar eul are nevoie de lumea care îl exaltă. Libertatea plăcerii se probează ca limitată. Limitarea nu ține de faptul că eul nu și-a ales nașterea, fiind din acest moment în situație, ci de faptul că plenitudinea clipei sale de plăcere nu se asigură împotriva caracterului necunoscut al elementului care-i produce plăcerea, de faptul că bucuria sa rămîne o șansă și o întâlnire fericită. Faptul că plăcerea nu e decît un vid care se umple nu ar putea arunca suspiciuni asupra plenitudinii calitative a plăcerii. Plăcerea și fericirea nu se calculează prin cantitățile de ființă și de neant care se compensează sau conduc la un deficit. Plăcerea este o exaltare, un vîrf care depășește exercițiul pur de a fi. Însă fericirea plăcerii, satisfacere a nevoilor, pe care acest ritm – nevoie, satisfacție – nu o compromite, se poate întuneca prin grija zilei de mîine, inclusă în insondabila profunzime a elementului în care se scaldă plăcerea. Fericirea plăcerii înfloarește pe „răul” nevoii și depinde astfel de un altul – întâlnire fericită, șansă. Însă această conjunctură nu justifică nici denunțarea plăcerii ca iluzorie, nici caracterizarea omului în lume prin sentimentul de abandon. Nu s-ar putea confunda sărăcia care îl *amenință* pe *a trăi* înțeles ca *a trăi din...* – fiindcă ceea ce hrănește viața poate începe să lipsească – cu vidul apetitului, deja instalat în plăcere, care face posibilă în satisfacție, dincolo de simplul a fi, jubilația sa. „Răul” nevoii, pe de altă parte, nu atestă o pretinsă iraționalitate a sensibilului, ca și cum sensibilul ar șoca autonomia persoanei raționale. În durerea nevoilor, rațiunea nu se revoltă împotriva scandalului unui *dat* preexistent în raport cu libertatea. Căci nu se poate, mai întîi, vorbi despre un eu, pentru a ne întreba apoi dacă plăcerea și nevoia îl lovesc, îl limitează, îl lezează sau îl neagă. În plăcere eul doar se cristalizează.

2. Dragostea de viață

La origine există o ființă în plenitudine, un cetățean al paradisului. „Vidul” resimțit presupune că nevoia care îl conștientizează se găsește deja în mijlocul unei plăceri – fie ea și a aerului pe care îl respiri. Ea anticipă bucuria satisfacției, ceea ce e *mai bine* decît ataraxia. Durerea, departe de a pune viața sensibilă în cauză, se plasează în orizonturile ei și se referă la bucuria de a trăi. De la început viața e iubită. Desigur, eul se poate revolta împotriva datelor situației – fiindcă nu se pierde acasă, chiar dacă trăiește acolo, și rămîne distinct de acel ceva din care trăiește. Însă acest

decalaj între eu și ceea ce îl hrănește nu poate autoriza negarea hranei ca atare. Dacă în acest decalaj se poate instala o opoziție, ea se menține în limitele situației înseși, pe care o refuză și din care se hrănește. Orice opoziție față de viață se menține în viață și se raportează la valorile ei. Iată *dragostea de viață*, armonie prestabilită cu ceea ce doar ni se va întâmpla.

Dragostea de viață nu seamănă cu grija de a fi, care s-ar identifica înțelegerii ființei sau ontologiei. Dragostea de viață nu iubește ființa, ci fericirea de a fi. Viața iubită este plăcerea înseși a vieții, mulțumirea, deja gustată în refuzul pe care i-l opun, mulțumire refuzată chiar în numele mulțumirii. Relație a vieții cu viața, dragostea de viață nu este nici o reprezentare a vieții, nici o reflexie asupra vieții. Decalajul între eu și bucuria mea nu lasă loc unui refuz total. Nu există în revoltă un refuz radical, la fel precum în accesul juisant de la viață la viață nu există nici o asumție. Faimoasa pasivitate a sensibilității este în așa fel încât nu lasă loc mișcării unei libertăți care ar asuma-o. *Gnoza sensibilitului este deja plăcere*. Ceea ce am fi tentați să prezentăm drept negat sau anihilat în plăcere nu se afirmă pentru sine ci, de la început, se dă. Plăcerea atinge o lume care nu are nici un secret, nici o stranietate adevărată. Pozitivitatea originară a plăcerii, perfect inocentă, nu se opune la nimic și, în acest sens, își este de la început suficientă. Clipă sau oprire, reușită a lui *carpe diem*, suveranitate a lui „după noi, potopul”. Aceste pretenții ar fi cu totul lipsite de sens dacă momentul plăcerii nu ar putea să se sustragă în mod absolut distrugerii prin durată.

Nevoia nu s-ar putea caracteriza așadar nici ca libertate, fiindcă e dependență, nici ca pasivitate, fiindcă trăiește din ceea ce, deja familiar și lipsit de secret, nu îl înrobește, ci îl bucură. Filosofii existenței care insistă asupra sentimentului de abandon se înșală în legătura cu opoziția dintre Eu și bucuria sa – fie că opoziția provine din neliniștea care se insinuează în plăcere, amenințată de indeterminarea viitorului, esențială sensibilității, fie că provine din durerea inerentă muncii. În nici un fel ființa nu i se poate sustrage în totalitate. În opoziția sa față de ființă, eul cere adăpost de la ființa însăși. Sinuciderea e tragică, fiindcă moartea nu aduce soluții tuturor problemelor pe care nașterea le-a prilejuit, neputincioasă să umilească valorile pământului. De unde și strigătul final al lui Macbeth, care înfruntă moartea învins de faptul că universul nu se desface în același timp cu propria lui viață. Suferința, în același timp, disperă, fiindcă e legată de ființă, însă iubește ființa de care e legată. Imposibilitate de a ieși din viață. Ce tragedie! Ce comedie! *Taedium vitae* se scaldă în

dragostea de viață pe care o respinge. Disperarea nu se desparte de idealul de bucurie. În realitate, acest pesimism are o infrastructură economică – el exprimă angoasa zilei de mâine și greutatea muncii căreia îi vom indica rolul în privința dorinței metafizice. Perspectivile marxiste își păstrează aici întreaga lor forță, chiar dacă într-o perspectivă diferită. Suferința nevoii nu se stinge în anorexie, ci în satisfacție. Nevoia se iubește, omul e fericit să aibă nevoi. O ființă fără nevoi nu ar fi mai fericită decât una nevoiașă, ci în afara fericirii și nenorocirii. Că lipsa poate să marcheze plăcerea satisfacției, că în loc de a deține plenitudinea pură și simplă accedem la plăcere prin nevoie și muncă, iată o conjunctură care ține de structura însăși a separării. Separarea care se realizează prin egoism nu ar fi decât un simplu cuvânt, dacă ființa separată și suficientă, dacă ego-ul nu ar auzi foșnetul surd al neantului în care se întorc și se pierd elementele.

Munca poate depăși lipsa pe care o aduce ființei nu nevoia, ci nesiguranța viitorului.

Neantul viitorului, vom vedea, se transformă într-un interval de timp unde se inserează posesia și munca. Trecerea de la plăcerea instantanee la fabricarea de lucruri face referință la locuire, la economie, care presupune primirea celui alt. Pesimismul sentimentului de abandon nu este așadar iremediabil – omul ține în propriile mâini remediile relelor sale, iar remediile preexistă relelor.

Chiar și munca, grație căreia trăiesc liber, asigurându-mă împotriva incertitudinilor vieții, nu acordă vieții semnificația sa ultimă. Ea devine ceva *din care* eu trăiesc. Trăiesc din orice conținut al vieții – chiar și din munca ce asigură viitorul. Trăiesc din munca mea așa cum trăiesc din aer, din lumină și din pîine. Cazul limită în care nevoia se impune dincolo de plăcere, condiția proletară a muncii blestemată și în care mizeria existenței corporale nu găsește nici adăpost, nici odihnă acasă, aceasta este lumea absurdă a lui *Geworfenheit*.

3. Plăcere și separare

În plăcere freemăată ființa egoistă. Plăcerea separă, angajînd în conținuturile din care trăiește. Separarea se exercită ca lucrare pozitivă a acestui angajament. Ea nu rezultă dintr-o simplă rup-tură, ca o depărtare spațială. A fi separat înseamnă a fi acasă. Însă, „a fi acasă...” înseamnă „a trăi din...”, a te bucura de elemental. Eșecul constituirii obiectelor din care trăiești nu ține de iraționalitatea sau obscuritatea acestor obiecte, ci de funcția lor

de hrană. Alimentul nu este ireprezentabil; el fondează propria reprezentare, însă, în el, eul se regăsește. Ambiguitatea unei constituirii în care lumea reprezentată condiționează actul reprezentării este *maniera de a fi* a celui care nu e doar dat, ci se și dă. Vidul absolut, „acel nicăieri” în care se pierde și de unde se ivește elementul, bate din toate părțile insula Eului, care trăiește în interior. Interioritatea pe care o deschide plăcerea nu se adaugă precum un atribut subiectului „dotat” cu o viață conștientă, ca o proprietate psihologică între altele. Interioritatea plăcerii este separarea în sine, modul conform căruia un eveniment asemenea separării se poate produce în economia ființei.

Fericirea este un principiu de individuație, însă individuația în sine nu se concepe decât din interior, prin interioritate. În fericirea plăcerii se joacă individuația, autoperpersonificarea, substanțializarea și independența sinelui, uitare a adâncimilor infinite ale trecutului și ale instinctului care le rezumă. Plăcerea e producerea însăși a unei ființe care *se naște*, care sparge eternitatea liniștită a existenței sale seminale sau uterine pentru a se închide într-o persoană, care, trăind din lume, trăiește acasă. Transformarea neîncetată, pe care am pus-o în propria lumină, a reprezentării extatice în plăcere reînvie, în fiecare clipă, anterioritatea a ceea ce eu constitui față de însăși această constituire. Este vorba de trecutul viu și trăit, nu în sensul în care se numește astfel o amintire foarte vie sau foarte apropiată, nici un trecut care ne marchează și ne ține și prin aceasta ne subjugă, ci un trecut fondator a ceea ce se separă și se eliberează de el însuși. Eliberare care sclipește în limpezimea fericirii – separare. Zborul său liber și grația sa sînt resimțite – și se produc – sub chipul deplinătății ceasului bun. Libertate făcînd referință la fericire, făcută din fericire și care, în consecință, este compatibilă cu o ființă care nu e *causa sui*, care e creată.

Am încercat să elaborăm noțiunea de plăcere în care se ridică și freamătă eul: nu am determinat eul prin libertate. Libertatea, ca posibilitate a începutului și referindu-se la fericire – la miracolul ceasului bun întrerupînd continuitatea orelor – este producerea Eului, și nu o experiență între altele care i se „întîmplă” Eului. Separarea, ateismul, noțiuni negative, se produc prin evenimente pozitive. A fi eu, ateu, acasă, separat, fericit, creat – iată niște sinonime.

Egoism, plăcere și sensibilitate și întreaga dimensiune a interiorității – articulații ale separării – sînt necesare ideii Infinitului sau relației cu Celălalt, care se trasează plecînd de la o ființă separată și finită. Dorința metafizică, care nu se poate produce

decît într-o ființă separată, adică juisantă, egoistă și satisfăcută, nu decurge așadar din plăcere. Dar dacă ființa separată – adică sensibilă (*sentant*) – este necesară pentru producerea infinitului și a exteriorității în metafizică, ea ar distruge această exterioritate constituindu-se ca teză sau antiteză, într-un joc dialectic. Infinitul nu suscită finitul prin opoziție. Așa precum interioritatea plăcerii nu se deduce din relația transcendentă, aceasta din urmă nu se deduce, ca o opoziție dialectică, din ființa separată, pentru a realiza un pandant al subiectivității, în felul în care unirea este pandantul distincției dintre doi termeni ai unei relații oarecare. Mișcarea de separare nu se găsește pe același plan cu mișcarea de transcendență. Sîntem în afara concilierii dialectice a eului și non-eului, în eternitatea reprezentării (sau în identitatea eului).

Nici ființa separată, nici ființa infinită nu se produc ca termeni antitetici. E nevoie ca interioritatea, care garantează separarea (și nu cu titlul de replică abstractă la noțiunea de relație), să producă o ființă absolut închisă în sine și neextrăgîndu-și în mod dialectic izolarea din opoziția la Celălalt. Și trebuie ca această închidere să nu interzică ieșirea din interioritate, pentru ca exterioritatea să-i poată vorbi, să i se reveleze, într-o mișcare imprezizibilă care nu ar putea fi suscitată, prin simplu contrast, de către izolarea ființei separate. Trebuie așadar ca în ființa separată poarta spre exterior să fie, în același timp, deschisă și închisă. Trebuie așadar ca închiderea ființei separate să fie suficient de ambiguă pentru ca, pe de-o parte, interioritatea necesară ideii infinitului să rămînă *reală*, și nu doar aparentă, pentru ca destinul ființei interioare să continue într-un ateism egoist pe care nimic exterior să nu-l respingă, pentru ca el să continue fără ca, la toate mișcările de coborîre în interioritate, ființa care coboară în sine să se raporteze, într-un pur joc al dialecticii și sub forma unei corelații abstracte, la exterioritate. Însă e nevoie, pe de altă parte, ca în *interioritatea însăși* pe care o sapă plăcerea să se producă o heteronomie care să incite la un alt destin decît această complezență animală în sine. Dacă dimensiunea de interioritate nu-și poate dezminți interioritatea prin apariția unui element eterogen în cursul acestei coborîri în sine pe panta plăcerii (coborîre care, în realitate, sapă doar această dimensiune), trebuie totuși ca în aceasta să se producă un șoc care, fără a inversa mișcarea de interiorizare, fără să rupă trama substanței interioare, să furnizeze *ocazia* unei reluări a relațiilor cu exterioritatea. Interioritatea trebuie, în același timp, să fie închisă sau deschisă. Prin aceasta se descrie desigur posibilitatea desprinderii de condiția animală.

Acestei pretenții neobișnuite, plăcerea îi răspunde într-adevăr prin nesiguranța care tulbură siguranța sa fundamentală. Această nesiguranță nu ține de eterogenitatea lumii în raport cu plăcerea, eterogenitate care ar pune, chipurile, în cauză suveranitatea eului. Fericirea plăcerii e mai puternică decît orice neliniște, însă neliniștea o poate tulbura – iată decalajul dintre uman și animal. Fericirea plăcerii este mai puternică decît orice neliniște: oricare ar fi neliniștile zilei de mîine, fericirea de a trăi – de a respira, de a vedea, de a simți – („Încă o clipă, Domnule călău!”), stăruie în mijlocul neliniștii ca un termen care se propune oricărei evaziuni din lume, tulburată pînă la intolerabil de către neliniște. *Fugi de viață spre viață*. Sinuciderea apare ca posibilitate a unei ființe aflate deja în raport cu Celălalt, ridicată deja la viața *pentru Celălalt*. Ea este posibilitate a unei existențe deja metafizice. Doar o ființă deja capabilă de sacrificiu se poate sinucide. Înainte de a defini omul ca animal care se poate sinucide, el trebuie definit ca fiind capabil a trăi pentru celălalt și a fi în raport cu celălalt, exterior sieși. Însă caracterul tragic al sinuciderii și al sacrificiului atestă caracterul radical al dragostei de viață. Raportul original al omului cu lumea materială nu este negativitatea, ci plăcerea și bucuria de viață. Doar cu privire la această bucurie, de nedepășit în interioritate fiindcă o constituie, lumea poate să pară ostilă: de negat și de cucerit. Chiar dacă nesiguranța lumii pe deplin agreată în plăcere tulbură plăcerea, nesiguranța nu ar putea totuși suprima bucuria fundamentală a vieții. Însă această nesiguranță aduce în interioritatea plăcerii o graniță care nu provine nici din revelația Celuilalt, nici dintr-un conținut eterogen oarecare, ci, într-un anume fel, din neant. Ea ține de felul în care elementul, în care ființa separată se satisface și își este sieși suficientă, vine către această ființă, ține de consistența mitologică ce prelungește elementul și în care elementul se pierde. Această nesiguranță – care trasează astfel un tiv de neant în jurul vieții interioare, confirmînd insularitatea sa – este trăită în clipa plăcerii ca grijă a zilei de mîine.

Dar astfel se deschide, în interioritate, o dimensiune prin care ea va putea atinge și întîmpina revelația transcendenței. În grija zilei de mîine sclipește fenomenul original al viitorului esențialmente nesigur al sensibilității. Pentru ca acest viitor să apară în semnificația de amîinare sau de *răgaz* prin care *munca*, stăpînind incertitudinea viitorului și nesiguranța sa și instaurînd *posesia*, indică separarea sub formele independenței economice, ființa separată trebuie să se poată reculege și să aibă reprezentări. *Reculegerea* și *reprezentarea* se produc în mod concret ca *locuire într-un locuință* sau o Casă. Însă interioritatea casei este făcută

din extrateritorialitate, în mijlocul elementelor plăcerii din care se hrănește viața. Extrateritorialitate care are o față pozitivă. Ea se produce în blindețea și căldura intimității. Ceea ce nu este o stare de suflet subiectivă, ci un eveniment în ecumenia ființei – o plăcută „deficiență” a ordinii ontologice. Prin structura sa intențională, blindețea îi vine ființei separate de la Celălalt. Celălalt care se *revelează* tocmai – și prin alteritatea sa – ca fenomen originar al blindeții, iar nu în șocul negator al eului.

Această cercetare vrea să arate o relație cu Altul în opoziție nu doar cu logica contradicției în care altul lui A este non-A, negarea lui A, ci și cu logica dialectică în care Același participă dialectic la Altul și se conciliază cu el în Unitatea sistemului. Întâmpinarea chipului – de la început pașnic, fiindcă răspunde Dorinței de nestins a Infinitului, chip pentru care războiul însuși nu este decît o posibilitate, nicidecum o condiție – se produce, într-un mod original, în blindețea chipului feminin, în care ființa separată se poate reculege și grație căreia ea *locuiește* și în locuința sa realizează separarea. Locuirea și intimitatea locuinței, care fac posibilă separarea ființei umane, presupun astfel o primă revelație a Celuilalt.

Astfel, ideea infinitului – revelîndu-se în chip – nu *cere* doar o ființă separată. Lumina chipului este necesară separării. Însă fondînd intimitatea casei, ideea infinitului nu provoacă separarea printr-o forță oarecare de opoziție și de apel dialectic, ci prin grația feminină a strălucirii sale. Forța de opoziție și de apel dialectic ar distruge transcendența integrînd-o într-o sinteză.

D. Locuința

1. Locuirea

Locuirea poate fi interpretată ca utilizare a unei „ustensile” ca oricare alta. Casa ar servi locuirii precum ciocanul înfingerii unui cui sau pana scrierii. Ea aparține, într-adevăr, ansamblului de lucruri necesare vieții omului. Ea servește la a-l adăposti de intemperii, la a-l ascunde de dușmani sau de nepoftiți. Și totuși, în sistemul de finalități în care se află viața omului, casa are un loc privilegiat. Nu locul unei finalități ultime. Dacă poate fi căutată ca un scop, dacă propria casă îți poate face plăcere, casa nu își manifestă totuși originalitatea prin această posibilitate de juisare. Căci toate „ustensilele”, în afara utilității lor de mijloace în vederea unei finalități, comportă și un interes imediat. Poate într-adevăr să-mi *placă* să mînuiesc un instrument, să lucrez, să realizez, utilizîndu-l, gesturi care, desigur, se inserează într-un sistem al finalității, dar al căror scop se găsește mai departe decît plăcerea sau durerea pe care o procură aceste gesturi izolate care, în orice caz, umplu și *hrănesc* o viață. Rolul privilegiat al unei case nu este acela de a fi finalitatea activității umane, ci acela de a fi condiția ei și, în acest sens, începutul ei. Reculegerea necesară pentru ca natura să poată fi reprezentată și supusă unei acțiuni, pentru ca ea să se precizeze ca lume, se realizează ca o casă. Omul se ține în lume ca venind la sine dintr-un teritoriu privat, dintr-un acasă, unde se și poate retrage în orice moment. El nu vine dintr-un spațiu intersideral, unde s-ar poseda deja și de unde, în orice clipă, ar trebui să întreprindă o periculoasă aterizare. Însă nu se găsește în lume aruncat și abandonat. Simultan afară și înăuntru, el merge către în afară dintr-o intimitate. Pe de altă parte, această intimitate se deschide într-o casă, care se situează în acest afară. Locuința, ca și clădire, aparține într-adevăr unei lumi de obiecte. Dar această apartenență nu anulează importanța faptului că orice considerare a obiectelor – fie ele și clădiri – se face dintr-o locuință. Concret, locuința nu se situează într-o lume obiectivă, ci lumea obiectivă se situează în raport cu locuința

mea. Subiectul idealist care își constituie *a priori* obiectul în chiar locul în care se găsește nu le constituie, de fapt, *a priori*, ci tocmai *după* ce a locuit, ca ființă concretă, în el însuși, depășind cunoașterea, gândirea sau ideea în care subiectul va dori, după aceea, să închidă evenimentul locuirii, care nu are nici o măsură comună cu cunoașterea.

Analiza plăcerii și a lui *a trăi din...* a arătat că ființa nu se desface în evenimente empirice și în gânduri care reflectă aceste evenimente sau care le vizează „intențional”. A prezenta locuirea ca o conștientizare a unei anumite conjuncturi a corpurilor umane și a clădirilor este echivalent cu a lăsa deoparte, a uita deversarea conștiinței în lucruri, care nu constă, pentru conștiință, într-o reprezentare a lucrurilor, ci într-o intenționalitate specifică de concretizare. O putem formula astfel: conștiința unei lumi e deja conștiință *prin* această lume. Ceva din această lume văzută e organ sau mijloc al vederii: capul, ochiul, ochelarii, lumina, lămpile, cărțile, școala. Întreaga civilizație a muncii și a posesiei apare ca o concretizare a ființei separate realizându-și separarea. Însă această civilizație trimite la întruparea conștiinței și la locuire – la existența fondată pe intimitatea unei case, concretizare primă. Noțiunea însăși a unui subiect idealist a apărut dintr-o neglijare a acestui surplus al concretizării. Acel *pentru sine* al subiectului se plasa într-un soi de eter, iar poziția sa nu adăuga nimic acestei reprezentări de sine de către sine care îngloba poziția. Contemplația, cu pretenția ei de a constitui, *a posteriori*, locuința însăși, atestă desigur separarea sau, mai bine zis, este un moment indispensabil al producerii sale. Însă locuința nu ar putea fi uitată printre condițiile reprezentării, chiar dacă reprezentarea este un condiționat privilegiat, înghițindu-și condiția. Căci nu o înghite decît *după*, *a posteriori*. Subiectul contemplând o lume presupune așadar evenimentul locuinței, retragerea fondată pe elemente (cu alte cuvinte, pe plăcerea imediată, însă deja neliniștită cu privire la ziua de mâine), presupune reculegerea în intimitatea casei.

Izolarea casei nu suscită în mod magic, nu conduce „chimic” la reculegere, la subiectivitatea umană. Termenii trebuie inversați: reculegerea, operă a separării, se concretizează ca existență într-o locuință (ca existență economică). Fiindcă eul există reculegându-se, el se refugiază empiric în casă. Clădirea nu capătă această semnificație de locuință decît prin reculegere. Însă „concretizarea” nu reflectă doar posibilitatea pe care o concretizează pentru a-i explicita articulațiile ascunse. Interioritatea, *realizată* concret prin casă, trecerea la actul – *energia* – reculegerii prin locuință, deschide noi posibilități pe care posibilitatea reculegerii nu le conținea în

mod analitic, dar care, fiind esențiale energiei sale, nu se manifestă decît atunci cînd ea se desfășoară. În ce fel locuirea, actualizînd această reculegere, această intimitate și această căldură sau această blîndețe a intimității, face posibilă munca și reprezentarea care încheie structura separării? Vom vedea imediat. E însă important să descriem mai întii „implicațiile intenționale” ale reculegerii înseși și ale blîndeții în care e ea trăită.

2. Locuirea și femininul

Reculegerea, în sensul curent al termenului, indică o suspendare a reacțiilor imediate pe care le solicită lumea, în vederea unei mai mari atenții față de sine, de posibilitățile proprii și propria situație. Ea coincide deja cu o mișcare a atenției eliberată de plăcerea imediată, fiindcă nu-și mai extrage libertatea din bucuria elementelor. Dar atunci de unde și-o extrage? Cum i-ar fi permisă o reflecție totală unei ființe care nu devine niciodată *faptul nud* de a exista și a cărei existență e viață, adică viață din ceva? Cum anume, în sînul unei vieți care e *viață din...*, care se bucură de elemente și care se preocupă să depășească nesiguranța acestei plăceri, s-ar putea produce o distanță? Reculegerea se produce oare într-o regiune indiferentă, într-un vid, într-unul dintre acele interstii ale ființei în care se află zeii epicurei? Eul ar pierde astfel confirmarea pe care, fiindcă este *viață din...* și *plăcere a...*, o primește în elementul care îl hrănește fără să primească această confirmare din altă parte. Doar dacă distanța față de plăcere, în loc să indice vidul rece al interstițiilor ființei, nu este trăită în mod pozitiv, ca o dimensiune de interioritate fondată pe familiaritatea intimă în care e adîncită viața.

Familiaritatea lumii nu rezultă doar din obiceiurile dobîndite în această lume, care îi netezesc rugozitățile și care măsoară adaptarea celui viu la o lume care îi produce plăcere și din care se hrănește. Familiaritatea și intimitatea se produc ca o blîndețe ce se așază peste fața lucrurilor. Nu doar o convenire a naturii la nevoile ființei separate, care de la început se bucură de această natură și se constituie ca separată – ca eu, adică, în această bucurie, ci și o blîndețe provenind dintr-o prietenie față de acest eu. Intimitatea pe care familiaritatea o presupune deja este o *intimitate cu cineva*. Interioritatea reculegerii este o singurătate într-o lume deja umană. Reculegerea se referă la o întîmpinare.

Însă cum se pot produce separarea singurătății și intimitatea în fața Celuilalt? Prezența Celuilalt nu e deja limbaj și transcendență?

Pentru ca intimitatea reculegerii să se poată produce în ecumenia ființei, trebuie ca prezența Celuilalt să nu se reveleze doar în chipul care străpunge imaginea sa plastică, ci să se dezvăluie, simultan cu această prezență, în retragerea și absența sa. Această simultaneitate nu este o construcție abstractă a dialecticii, ci esența însăși a discreției. Iar Altul, a cărui prezență e în mod discret o absență, pe baza căreia se realizează întâmpinarea ospitalieră prin excelență care descrie domeniul intimității, este Femeia. Femeia este condiția reculegerii, a interiorității Casei și a locuirii.

Simplul *a trăi din...*, bucuria spontană a elementelor nu sînt încă locuire. Iar locuirea nu e încă transcendența limbajului. Celălalt care întâmpină în intimitate nu este acel *dumneavoastră* al chipului care se dezvăluie într-o dimensiune a înălțimii, ci tocmai acel *tu* al familiarității: limbaj fără învățăminte, limbaj silențios, înțelegere fără cuvinte, expresie în taină. Acel eu-tu în care Buber vede categoria relației interumane nu este relație cu un interlocutor, ci cu alteritatea feminină. Această alteritate se situează pe un alt plan decît limbajul și nu reprezintă nicidecum un limbaj trunchiat, peltic, elementar. Dimpotrivă, discreția acestei prezențe include toate posibilitățile relației transcendente cu celălalt. Ea nu se înțelege și nu își exercită funcția de interiorizare decît pe fondul deplinei personalități umane, care, însă, în cazul femeii, poate să fie rezervată pentru a deschide dimensiunea interiorității. Iar aceasta e o posibilitate nouă și ireductibilă, o delicioasă deficiență în ființă și sursă a blîndeții în sine.

Familiaritatea este o realizare, o *en-ergie* a separării. Pe baza ei, separarea se constituie ca locuire și casă. A exista înseamnă prin aceasta a locui. A locui nu este tocmai simplul fapt al realității anonime a unei ființe aruncate în existență ca o piatră pe care o azvîrli în urma ta. A locui e o reculegere, o venire către sine, o retragere acasă ca într-un pămînt al exilului, care răspunde unei ospitalități, unei așteptări, unei întâmpinări umane. Întîmpinare umană în care limbajul ce tace rămîne o posibilitate esențială. Aceste silențioase trasee dus-întors ale ființei feminine care face să răsune cu pașii săi consistența tainică a ființei nu sînt misterul tulbure al prezenței animale și feline pe care o evocă, în ambiguitatea lui stranie, Baudelaire.

Separarea care se concretizează prin intimitatea locuinței indică raporturi noi cu elementele.

3. Casa și posesia

Casa nu înrădăcinează ființa separată într-o țarină pentru a o lăsa într-o comunicare vegetală cu elementele. Ea se situează într-un fel de retragere în raport cu anonimatul pământului, al aerului, al luminii, al pădurii, al drumului, al mării, al fluviului. Ea este un „acoperiș deasupra capului”, însă are și o taină a sa. Începînd cu locuința, ființa separată se rupe de o existență naturală într-un mediu în care plăcerea sa e nesigură, crispată, transformată în grijă. Circulînd între vizibilitate și invizibilitate, ființa separată e întotdeauna pe picior de plecare spre interiorul al cărui vestibul este casa sa sau colțul său, sau cortul său, sau peștera sa. Funcția originară a casei nu constă în orientarea ființei prin arhitectura clădirii sau în descoperirea unui loc, ci în a sparge plinul elementului, a deschide în el utopia în care „eul” se reculege rămînînd acasă. Dar separarea nu mă izolează ca și cum aș fi doar smuls acestor elemente. Ea face posibile munca și proprietatea.

Plăcerea extatică și imediată căreia – aspirat într-un anume fel de abisul nesigur al elementului – eul a putut să i se încredințeze se amîna și își acordă un răgaz în casă. Însă această suspendare nu anihilează raportul eului cu elementele. Locuința rămîne, în felul ei, deschisă înspre elementul de care tot ea separă. Distanței, prin ea însăși ambiguă, în același timp îndepărtare și apropiere, fereastra îi înlătură această ambiguitate pentru a face posibilă o privire care domină, o privire a celui sustras altor priviri, o privire contemplativă. Elementele rămîn la dispoziția eului – le iei sau le lași. În consecință, munca va smulge lucrurile elementelor și astfel va *descoperi* lumea. Această priză originară, această cuprindere a muncii, care *suscită* lucrurile și transformă natura în lume, presupune, ca și contemplarea privirii, reculegerea eului în locuință. Mișcarea prin care o ființă își construiește propriul acasă, se deschide și își asigură interioritatea se constituie într-o mișcare prin care ființa separată se reculege. Nașterea latentă a lumii se produce începînd cu locuința.

Amînarea plăcerii face accesibilă o lume – adică ființa zăcînd în părăsire, însă la dispoziția celui care o va lua în posesie. Nu există nici o cauzalitate: lumea nu *rezultă* din această amînare *decisă* într-o gîndire abstractă. Amînarea plăcerii nu are o altă semnificație concretă decît această punere la dispoziție care o desăvîrșește, care îi este en-ergia. O nouă conjunctură în ființă – realizată de către șederea într-o locuință, și nu de către o gîndire

abstractă – este necesară pentru desfășurarea acestei *en-ergii*. Această ședere într-o locuință, locuirea, înainte de a se impune ca fapt empiric, condiționează orice empirism și structura însăși a faptului oferit unei contemplări. Și invers, prezența „acasă” depășește aparenta simplitate pe care i-o atribuie analiza abstractă a lui „pentru sine”.

Vom descrie în paginile care urmează relația pe care o instaurează casa cu lumea care trebuie posedată, dobândită, *interiorizată*. Prima mișcare a economiei este într-adevăr egoistă – ea nu este transcendență, nu este expresie. Munca, smulgând lucrurile elementelor în care mă scald, descoperă substanțe durabile, însă suspendă îndată și independența ființei lor durabile, dobîndindu-le ca bunuri mobile, transportabile, puse deoparte, depozitate în casă.

Casa care fondează posesia nu este ea însăși posesie în același sens ca și lucrurile mobile pe care le poate aduna și păstra. Ea este posedată, fiindcă e, de la bun început, ospitalieră cu proprietarul său. Ceea ce ne trimite la interioritatea ei esențială și la locuitorul care o locuiește înaintea oricărui alt locuitor, la cel primitor prin excelență – la ființa feminină. Trebuie să mai adăugăm oare că, în nici un fel, nu e vorba aici de a susține, cu riscul ridicolului, adevărul sau contra-adevărul empiric, anume că orice casă presupune *în fapt* o femeie? Femininul a fost întâlnit în această analiză ca unul dintre punctele cardinale ale orizontului în care se plasează viața interioară – iar absența empirică a ființei umane de „sex feminin” într-o locuință nu schimbă cu nimic dimensiunea feminității care rămîne acolo deschisă, ca însăși întîmpinarea proprie locuinței.

4. Posesie și muncă

Abordarea lumii se produce în mișcarea care, din utopia locuinței, parcurge un spațiu pentru a realiza acolo o cuprindere originară, pentru a apuca și a lua. Viitorul nesigur al elementului se suspendă. Elementul se fixează între cei patru pereți ai casei, se calmează în posesie. El apare aici ca lucru, care s-ar putea defini, poate, prin calm. Ca într-o „natură moartă”. Această prindere operată asupra elementalului este munca.

Posesia lucrurilor, fondată de casă, care se produce prin muncă, se distinge de relația imediată cu non-eul plăcerii, de posesia fără dobîndire de care se bucură sensibilitatea scăldată de element, care „posedă” fără a lua. În plăcere, eul nu asumă

nimic. De la început el *trăiește din...* Posesia prin plăcere se confundă cu plăcerea. Nici o activitate nu precedă sensibilitatea. În schimb, a poseda în plăcere înseamnă și a fi posedat, și a fi aruncat în adâncimea insondabilă, adică în neliniștitorul viitor al elementului.

Posesia fondată pe locuință se distinge de conținutul posedat și de plăcerea acestui conținut. Cuprinzînd pentru a poseda, munca suspendă, în elementul care exaltă, dar și duce cu sine eul juisant, independența elementului: ființa sa. Lucrul atestă această prindere sau această comprehensiune – această ontologie. Posesia neutralizează această ființă: lucrul, ca avut, este o ființare care și-a pierdut ființa. Însă, astfel, posesia, prin această suspendare, realizează com-prehensiunea ființei ființării și doar prin aceasta aduce la suprafață lucrul. Ontologia, care cuprinde ființa ființării, ontologia, relație cu lucrurile și care manifestă lucrurile, este o lucrare spontană și preteoretică a oricărui locuitor al pămîntului. Viitorul imprevizibil al elementului – independența sa, ființa sa – posesia îl controlează, îl suspendă, îl amîină. „Viitor imprevizibil” nu fiindcă depășește puterea vederii, ci fiindcă, fără chip și adîncit în neant, el se înscrie în abisul insondabil al elementului, venind dintr-o consistență opacă și fără origine, din infinitul rău sau din indefinit, din *apeiron*. El nu are origine, fiindcă nu are substanță, nu se agață de un „ceva”, calitate care nu definește nimic, fără un punct zero prin care să treacă o axă oarecare, materie primă absolut indeterminată. A suspenda prin posesie această independență a ființei, această materialitate a non-eului elemental, nu e echivalent nici cu *a gîndi* această suspendare, nici cu obținerea ei cu ajutorul unei formule. Modul de a accede la obscuritatea insondabilă a materiei nu este o idee a infinitului, ci muncă. Posesia se realizează prin luarea în posesie sau muncă, destinul propriu al mîinii. Mîna este organul de prindere și apucare, organul celei dintii, oarbe prize în fojgăială: ea aduce către mine, către scopurile mele egoiste, lucruri smulse elementului, care – fără început și sfîrșit – scaldă și îneacă ființa separată. Însă, *aducînd* elementalul către finalitatea nevoilor, mîna nu constituie lucrurile decît separînd cuprinderea elementalului de plăcerea imediată, pe care el o alimentează, depunînd-o în locuință și conferindu-i statutul unui avut. Munca e *en-ergia* însăși a dobîndirii. Ea ar fi imposibilă unei ființei fără locuință.

Mîna își îndeplinește funcția sa proprie înaintea oricărei execuții de plan, a oricărei proiecții de proiect, a oricărei finalități care ar conduce afară din casă. Mișcarea mîinii, riguros economică,

de prindere și dobândire, este disimulată de urmele și „deșeurile” și „lucrările” pe care această dobândire le lasă în mișcarea sa de întoarcere către interioritatea casei. Aceste lucrări – oraș, câmp, grădină, peisaj – își reîncep existența elementară. În intenția sa primă, munca este această dobândire, această mișcare spre sine. Ea nu este o transcendență.

Munca se acordă cu elementele din care extrage lucrurile. Ea cuprinde materia ca materie primă. În această cuprindere originală, materia anunță și, în același timp, renunță la anonimatul său. Ea îl anunță, fiindcă munca, priză asupra materiei, nu este nici viziune, nici gândire, în care materia deja determinată s-ar defini în raport cu infinitul; ea rămîne în cuprindere funciarmente indefinită și, în sensul intelectual al termenului, incomprehensibilă. Însă renunță, în același timp, la anonimatul său, de vreme ce cuprinderea originală a muncii o introduce într-o lume a identificabilelor, o stăpînește și o pune la dispoziția unei ființe care se reculege și se identifică, înainte de orice stare civilă, de orice calitate, neplecînd decît de la sine.

Priza asupra indefinitului prin muncă nu seamănă cu ideea infinitului. Munca „definește” materia fără a recurge la ideea infinitului. Tehnica originală nu pune în practică o „cunoaștere” prealabilă, ci are un acces imediat la materie. Puterea mîinii care prinde sau smulge sau sfărîmă sau amestecă referă elementul nu la un infinit în raport cu care s-ar defini lucrul, ci unei finalități cu sens de scop, scopului nevoii. O adîncime insondabilă, pe care plăcerea o bănuia în element, se supune muncii care stăpînește viitorul și calmează foșnetul anonim al lui *se găsește (il y a)*, agitația incontrollabilă a elementalului, neliniștitor pînă în inima plăcerii înseși. Această obscuritate insondabilă a materiei se prezintă muncii ca o rezistență, și nu ca un față-către-față. Nu ca o idee a rezistenței, nu ca o rezistență anunțată de o idee sau prezentată ca absolută de către un chip, ci deja în contact cu mîna care o pliază și deja virtual învinsă. Muncitorul îi va da de capăt, ea nu se opune frontal, ci ca și cum deja ar abdica în fața mîinii care îi caută punctul vulnerabil și care, vicleană și întreprinzătoare, o atacă pieziș. Munca abordează rezistența înșelătoare a materiei fără nume – infinitul neantului său. De aceea, munca nu se poate numi violență. Ea se îndreaptă spre ceva care nu are chip, către rezistența neantului. Ea acționează în fenomen. Ea nu atacă decît fără chipul zeilor păgîni cărora, de aici încolo, le va denunța vidul. Prometeu, furînd focul din cer, simbolizează munca întreprinzătoare în toată impietatea sa.

Munca stăpînește sau suspendă *sine die* viitorul indeterminat al elementului. Apucînd lucrurile, tratînd ființa ca pe o mobilă, ca

fiind transportabilă într-o casă, munca dispune de imprevizibilul viitor prin care se anunță stăpînirea ființei asupra noastră. Ea își rezervă acest viitor. Posesia sustrage ființa schimbării sale. Durabilă în esență, ea nu durează doar ca o stare sufletească. Ea își afirmă puterea asupra timpului, asupra a ceea ce nu e al nimănui – asupra viitorului. Posesia afirmă produsul muncii a pe ceva care rămîne permanent în timp, ca pe o substanță.

Lucrurile se prezintă ca niște solide cu contururi clar delimitate ; alături de mese, de scaune, de plicuri, de caiete, de stilouri, de lucrurile fabricate – pietrele, boabele de sare, bulgării de pămînt, bucățile de gheață, merele sînt lucruri. Această formă care separă obiectul, care îi desenează părți, pare să îl constituie. Un lucru se distinge de un altul fiindcă un interval le separă. Însă partea unui lucru este la rîndul ei lucru : spătarul, piciorul scaunului, de pildă. Dar și un fragment oarecare al piciorului, chiar dacă nu constituie o articulație ; tot ceea ce se poate desprinde din lucru și lua cu sine. Conturul lucrului indică posibilitatea de a îl desprinde, de a îl mișca fără alte lucruri, de a îl lua cu sine. Lucrul este *mobilă*. El conservă o anumită proporție în raport cu trupul uman. O proporție care îl supune mîinii, și nu doar plăcerii sale. Mîna aduce calitățile elementare către plăcere și, în același timp, le ia și le păstrează în vederea unei plăceri viitoare. Mîna desenează o lume lipsind elementul de priza sa, desenînd ființe definite și avînd forme, adică niște solide ; informația celui lipsit de formă este solidificarea, apariția a ceva ce poate fi prins, a *ființării*, *suport* al calităților. Substanțialitatea nu constă așadar în natura sensibilă a lucrului, fiindcă sensibilitatea coincide cu plăcerea afectată de un „adjectiv” fără substantiv, de o calitate pură, de o calitate fără suport. Abstracția care ar ridica sensibilul la concept nu i-ar conferi și substanțialitatea care lipsește conținutului sensibil. Doar dacă nu se insistă, nu asupra conținutului conceptului, ci asupra nașterii latente a conceptului prin cuprinderea originară operată de către muncă. Inteligibilitatea conceptului ar desemna atunci referința sa la această cuprindere a muncii prin care se produce posesia. Substanțialitatea lucrului se găsește în soliditatea care se oferă mîinii ; mîna care apucă și ia cu sine.

Mîna nu este astfel doar vîrfu prin care comunicăm materiei o anumită cantitate de forțe. Ea traversează indeterminarea elementului, îi suspendă surprizele imprevizibile, amîna plăcerea în care ele deja amenință. Mîna apucă și înțelege, ea recunoaște ființa ființării, de vreme ce ea apucă prada, și nu umbra ; în același timp mîna suspendă, de vreme ce ființa (*être*) este avutul (*avoir*) său. Și totuși, această ființă suspendată, îmblînzită, se

menține, nu se uzează în plăcerea care consumă și deteriorează. Pentru un timp, ea se afirmă ca durabilă, ca *substanță*. Într-o anumită măsură, lucrurile sînt non-comestibilul, ustensila, obiectul de uz, instrumentul de lucru, un bun. Mîna *cuprinde* (*comprend*) lucrul nu fiindcă îl atinge din toate părțile deodată (nu îl atinge de peste tot), ci fiindcă ea nu mai e un organ de simț, nu e pură plăcere, nici pură sensibilitate, ci control, dominare, dispoziție – ceea ce nu ține de ordinea sensibilității. Organ de prindere, de dobîndire, ea culege fructul, însă îl ține departe de buze, îl păstrează, îl pune la o parte, îl păstrează într-o casă. Locuința condiționează munca. Mîna care dobîndește e stînjenită de captura sa. Ea nu fondează, prin ea însăși, posesia. De altfel, proiectul însuși al dobîndirii presupune reculegerea locuinței. Boutroux pomenește într-un loc de faptul că posesia prelungește trupul nostru. Însă trupul ca trup gol nu este prima posesie, el este încă în afara lui a avea și a lui a nu avea. Dispunem de corpul nostru în măsura în care am suspendat ființa elementului care ne scaldă, *locuind*. Corpul meu este prima mea posesie în măsura în care ființa mea stă într-o casă, la limita dintre interioritate și exterioritate. Extrateritorialitatea unei case condiționează însăși posesia propriului corp.

Substanța trimite la locuință, adică, în sensul etimologic al termenului, la economie. Posesia surprinde în obiect ființa, însă ea o surprinde și o contestă de îndată. Punîndu-l în casa mea ca pe un avut, ea îi conferă o ființă pur aparentă, o ființă fenomenală. Lucrul meu sau al altuia nu e în sine. Doar posesia atinge substanța, celelalte relații cu lucrul nu ating decît atributele. Funcția de ustensilă, ca și valoarea pe care o au lucrurile, nu se impune conștiinței spontane ca și substanța, ci ca unul dintre atributele acestor ființe. Accederea la valori, ca și uzul și manipularea și manufactura, se bazează pe posesie, pe mîna care ia, dobîndește, aduce la sine. Substanțialitatea lucrului, corelativă posesiei, nu constă, pentru lucru, în a se prezenta în mod absolut. În prezentarea lor, lucrurile se dobîndesc, se dau.

Fiindcă nu e în sine, lucrul se poate schimba și, prin urmare, se poate compara, cuantifica și, în consecință, își poate pierde însăși identitatea proprie, se poate oglindi în strălucirea banului. Astfel, identitatea lucrului nu este structura sa originară. Ea dispăre de îndată ce abordăm lucrul ca materie. Doar proprietatea instaurează permanența în calitatea pură a plăcerii, însă această permanență dispăre de îndată în fenomenalitatea oglindită de bani. Avut, marfă pe care o cumperi și o vinzi, lucrul se revelează la piață ca susceptibil de a aparține cuiva, de a fi schimbat și,

prin aceasta, convertibil în bani, susceptibil de a se dispersa în anonimatul banilor.

Însă posesia însăși trimite la niște relații metafizice mai profunde. Lucrul nu rezistă dobândirii; ceilalți posedanți – cei care nu pot fi posedați – contestă și, chiar prin aceasta, consacră posesia însăși. În așa fel încît posesia lucrurilor conduce la un discurs. Iar acțiunea, dincolo de muncă, care presupune rezistența absolută a chipului unei alte ființe, este poruncă și cuvînt – sau violență și crimă.

5. Munca, trupul, conștiința

Doctrina care interpretează *lumea* ca orizont pe care se prezintă lucrurile, ca ustensile, ca ansamblu însoțind o existență grijulie față de propria ființă, nu ține seama de această instalare la liziera unei interiorități pe care casa o face posibilă. Orice manipulare a unui sistem de unelte și de ustensile, orice muncă, presupune o *priză* originară asupra lucrurilor, posesia, a cărei naștere latentă este indicată la marginea interiorității de către casă. Lumea este posesie posibilă și orice transformare a lumii prin industrie este o variație a regimului de proprietate. Începînd cu locuința, posesia – săvîrșită prin apucarea cvasimiraculoasă a unui lucru în noapte, în acel *apeiron* al materiei prime – descoperă o lume; nu lumea este cea care face posibile lucrurile. Pe de altă parte, și concepția intelectualistă a unei lumi înțeleasă ca spectacol oferit impasibilei contemplații ignoră reculegerea în locuință, fără de care bîzîitul neîncetat al elementului nu se poate oferi mîinii care prinde, căci mîna ca mîină nu se poate isca dintr-un corp scufundat în element, lipsit de reculegerea locuinței. Contemplația nu este suspendarea activității omului; ea vine după suspendarea ființei haotice și, prin aceasta, independente a elementului și după întîlnirea Celuilalt, care pune în cauză posesia însăși. Contemplația presupune, în orice caz, mobilizarea însăși a lucrului prins de către mîină.

Corpul a apărut în considerațiile precedente nu ca un obiect între alte obiecte, ci ca însuși regimul sub care se exercită separarea, un „cum” al acestei separări și, dacă se poate spune, un adverb mai degrabă decît un substantiv. Ca și cum, în vibrația existării separate, s-ar produce în mod esențial un nod în care să se întîlnească o mișcare de interiorizare și o mișcare de muncă și de dobîndire direcționată către adîncimea insondabilă a elementelor, fapt care plasează ființa separată între două viduri, în acel „unde” în care el se manifestă tocmai ca separat. Trebuie să deducem și să descriem mai bine această situație.

În plăcerea paradisiacă, fără timp și grijă, distincția activității și pasivității se confundă în agrement. Plăcerea se hrănește întreagă prin acel în afară în care locuiește, însă agrementul său își manifestă suveranitatea; această suveranitate e la fel de străină de libertatea unei *causa sui* – pe care nimic din afară nu ar putea-o afecta – pe cât este de străină de acea *Geworfenheit* heideggeriană care, prinsă în *altul* care o limitează și o neagă, suferă din cauza acestei alterități la fel cum ar suferi o libertate idealistă. Ființa separată este separată sau mulțumită în bucuria sa de a respira, de a vedea, de a simți. *Altul* în care ea jubilează – elementele – nu este inițial nici pentru, nici împotriva ei. Nici o asumție nu ritmează relația primă cu plăcerea, nici suprimarea „altuia”, nici reconcilierea cu el. Însă suveranitatea eului care vibrează în plăcere are drept particularitate faptul că se scaldă într-un mediu și, prin aceasta, suferă niște *influențe*. Originalitatea influenței rezidă în aceasta: ființa autonomă a plăcerii se poate descoperi în chiar această plăcere de care e lipită – ca determinată de ceea ce ea nu este, dar fără ca plăcerea să fie întreruptă, fără vreo violență. Ea își apare ca produs al unui mediu în care totuși, suficientă, se scaldă. Autohtonă, ea este în același timp un atribut de suveranitate și unul de supunere. Acestea două sînt simultane. Ceea ce influențează viața se infiltrează în ea ca o dulce otravă. Ea se înstrăinează, însă, chiar și în suferință, înstrăinarea îi vine din interior. Această inversare, întotdeauna posibilă, a vieții nu se poate spune în termeni de libertate limitată sau finită. Libertatea se prezintă aici ca una dintre posibilitățile echivocului original care se joacă în viața autohtonă. Existența acestui echivoc este corpul. Suveranitatea plăcerii își hrănește independența dintr-o dependență față de altul. Suveranitatea plăcerii riscă o trădare: alteritatea din care trăiește o expulzează deja din paradis. Viața este corp, nu doar corp propriu în care se ȋtește suficiența ei, ci și răscruce de forțe fizice, corp-efect. Viața atestă, în frica sa profundă, această convertire întotdeauna posibilă a corpului-stăpîn în corp-sclav, a sănătății în boală. A fi corp înseamnă pe de-o parte a se ține, a fi stăpîn pe sine, și, pe de altă parte, a se ține pe pămînt, a fi în *altul* și, prin aceasta, a fi stînjinit de propriul corp. Dar, să repetăm, această stînjenire nu se produce ca o pură dependență. Ea produce fericirea celui care se bucură de ea. Ceea ce este necesar existenței mele pentru a subzista interesează existența mea. Eu trec de la această dependență la această bucuroasă independență – și, în chiar suferința mea, îmi extrag existența din interior. A fi la tine acasă în altceva decît tine, a fi tu însuți trăind din altceva

decît tu însuși, *a trăi din...* se concretizează în existența corporală. „Gîndirea întrupată” nu se produce inițial ca o gîndire care acționează asupra lumii, ci ca o existență separată care-și afirmă independența în fericita dependență a nevoii. Nu că ar fi vorba în acest echivoc de două puncte de vedere succesive asupra separării; simultaneitatea lor constituie corpul. Nici unuia dintre cele două aspecte care se dezvăluie rînd pe rînd nu îi aparține ultimul cuvînt.

Locuința suspendă sau amîină această trădare făcînd dobîndirea și munca posibile. Locuința, depășind insecuritatea vieții, este o neîncetată amîinare a datei cînd viața riscă să se prăbușească. Conștiința morții este conștiința amînării neîncetate a morții, în ignoranța esențială a datei sale. Plăcerea ca și corp care muncește se ține în această amîinare primă, aceea care deschide însăși dimensiunea timpului.

Suferința ființei reculese, care e paciența prin excelență, pură pasivitate, este în același timp deschidere asupra duratei, întîrziere în această suferință. În paciență coincid iminența înfrîngerii și o distanță în ceea ce o privește. Ambiguitatea corpului *econștiința*.

Nu există așadar nici o *dualitate*, corp propriu și corp fizic, care ar trebui conciliată. Locuința care adăpostește și prelungește viața, lumea pe care viața o dobîndește și o utilizează prin muncă este, de asemenea, și lumea fizică în care munca se interpretează ca un joc de forțe anonime. Locuința nu este, pentru forțele lumii exterioare, decît o întîrziere. Ființa domiciliată nu se desparte de lucruri decît fiindcă își acordă un răgaz, fiindcă „întîrzie efectul”, fiindcă lucrează.

Nu am contestat spontaneitatea vieții. Dimpotrivă, am adus problema interacțiunii dintre corp și lume la locuire, la cheștiunea lui „a trăi din...”, în care nu s-ar mai putea decela schema unei libertăți *causa sui*, limitată în mod incomprehensibil. Libertatea, ca raport al vieții cu un *altul* care o adăpostește și prin care viața e *la ea acasă*, nu e o libertate finită, ea este virtual o libertate nulă. Libertatea e ca un subprodus al vieții. Aderența sa la lumea în care riscă să se piardă este tocmai – și în același timp – ceea ce o apără și prin care ea e acasă. Acest corp, verigă a unei realități elementale, este și ceea ce permite ca lumea să fie cuprinsă, supusă muncii. A fi liber înseamnă a construi o lume în care poți să fii liber. Munca vine de la o ființă, lucru printre lucruri și în contact cu lucrurile; însă, în acest contact, ea vine de acasă. Conștiința nu cade într-un corp – nu se întrupează; ea este o dezîntrupare – sau, mai exact, o amîinare a corporalității corpului. Aceasta nu se produce în eterul abstracției, ci ca orice concret al locuinței și al muncii. A avea conștiință înseamnă a fi în raport cu

ceea ce este, dar ca și cum prezentul a *ceea ce este* nu ar fi pe deplin realizat și ar constitui doar *viitorul* unei ființe reculese. A avea conștiință înseamnă chiar a avea timp. Nu înseamnă a deborda timpul prezent în proiectul care anticipă viitorul, ci a avea față de prezentul însuși o distanță, a se raporta la elementul în care ești instalat ca față de ceva care nu e încă acolo. Întreaga libertate a locuirii ține de timpul care îi rămâne întotdeauna locuitorului. Incomensurabilul, adică incomprehensibilul format al elementului, lasă timp. Distanța față de elementul în care eul e aruncat nu îl amenință în locuința sa decît în viitor. Prezentul nu e pentru moment decît conștiința pericolului, teama, sentiment prin excelență. Indeterminarea elementului, viitorul său, devine conștiință, posibilitatea de a utiliza timpul. Munca nu caracterizează o libertate care s-a desprins de ființă, ci o voință: o ființă amenințată, însă dispunînd de timp pentru a para amenințarea.

În economia generală a ființei, voința marchează punctul în care definitivul unui eveniment se produce ca non-definitiv. Forța voinței nu se derulează ca o forță mai puternică decît obstacolul. Ea constă în a aborda obstacolul nu izbindu-te de el, ci luînd întotdeauna o distanță față de el, zăbind un interval între sine și iminența obstacolului. A voi înseamnă a preveni pericolul. A concepe viitorul înseamnă a pre-veni. A munci înseamnă a-ți întîrzia decăderea. Însă munca nu este posibilă decît unei ființe care are structura corpului, o ființă care prinde alte ființe, adică în reculegere acasă și aflată *în raport* cu non-eul.

Dar timpul care se manifestă în reculegerea locuinței – o vom spune mai tîrziu – presupune relația cu un altul care nu se oferă muncii, relația cu Celălalt, cu infinitul, metafizica.

Această ambiguitate a corpului prin care eul este angajat în altul, dar vine întotdeauna de dincoace, *se produce* în muncă. Munca nu constă în a fi cauză primă într-o înlănțuire *continuuă* de cauze, așa cum o întrezărește o gîndire deja luminată; în a fi cauza care ar acționa în momentul în care gîndirea, mergînd în spate de la sfîrșit, s-ar opri la această cea mai apropiată cauză de noi, coincidentă cu noi. Diferitele cauze strîns înlănțuite formează un mecanism a cărui esență e exprimată de mașină. Rotițele mașinii se ajustează perfect unele cu altele și formează o continuitate fără fisură. Pentru o mașină se poate spune cu aceeași îndreptățire că rezultatul este cauza finală a primei mișcări și că este efectul acestei prime mișcări. Dimpotrivă, mișcarea corpului care declanșează acțiunea mașinii, mîna care se îndreaptă spre ciocan sau spre cuiul de bătut, nu este doar *cauza eficientă* a acestei finalități, finalitate care ar fi cauza finală a acestei prime

mișcări. Căci în mișcarea mîinii e vorba întotdeauna, într-o anumită măsură, de a căuta și de a *prinde* scopul cu tot imprevizibilul presupus. Această distanță săpată și parcursă de către corp spre mașină sau către mecanismul pe care-l acționează poate să fie mai lungă sau mai puțin lungă ; marja sa poate să se îngusteze foarte mult în gestul obișnuit. Dar chiar și atunci cînd gestul este obișnuit, e nevoie de abilitate și de îndemînare pentru a conduce obișnuința.

Altfel spus, mișcarea corpului – care, după, se va putea trata în termeni de cauzalitate – se desfășoară în momentul actului sub acțiunea unei cauze – în adevăratul sens al termenului – finale, în care intermediarii care vor permite umplerea acestei distanțe, pentru a se declanșa automat unii pe alții, nu au fost încă găsiți, în care mîina pleacă în aventură și își apucă scopul cu *noroc* sau cu neșansă, ceea ce rezultă din faptul că poate rata. Mîina este prin esență tatonare și prindere. Tatonarea nu e o acțiune tehnic imperfectă, ci o condiție a oricărei tehnici. Finalitatea nu este văzută ca finalitate într-un soi de aspirație dezîntropată căreia ea i-ar fixa destinul ca pe o cauză fixă, destinul finalității. Dacă determinismul finalității nu se lasă convertit în determinismul cauzei, e pentru că inteliecția finalității nu se separă de realizarea sa ; finalitatea nu atrage, nu este într-o oarecare măsură inevitabilă, ci e prinsă și, prin aceasta, presupune corpul sub forma mîinii. Doar o ființă dotată cu organe poate să conceapă o finalitate tehnică, un raport între scop și unealtă. Scopul este un capăt pe care mîina îl caută riscînd să-l rateze. Corpul, ca posibilitate a unei mîini – iar corporalitatea sa întregă se poate substitui mîinii – există în virtualitatea acestei mișcări îndreptate spre unealtă.

Tatonarea – operă prin excelență a mîinii și operă adecvată aceluia *apeiron* al elementului – face posibilă orice originalitate a cauzei finale. Dacă atracția pe care o exercită un scop nu se reduce în întregime la o serie continuă de șocuri, la o propulsie continuă, e fiindcă, se spune, ideea scopului conduce la declanșarea acestor șocuri. Însă această idee a scopului ar fi un epifenomen dacă ea nu s-ar manifesta în felul în care primul șoc se prezintă : împingere realizată în vid, la întîmplare. În realitate, „reprezentarea” scopului și mișcarea mîinii care se lansează către el de-a lungul unei distanțe inexplorabile, fără să fie precedată de un luminător, nu constituie decît unul și același eveniment și definesc o ființă care, în sînul lumii în care e implantată, vine către această lume de dincoace de această lume – dintr-o dimensiune de *interioritate*, de la o ființă care *locuiește* în lume, care în lume e așadar acasă.

Tatonarea revelează această poziție a corpului care, în același timp, se integrează în ființă și rămîne în interstițiile sale, invitat mereu să străbată o distanță la împlinire, aventuros și susținându-se singur : poziția unei ființe separate.

6. Libertatea reprezentării și donația

A fi separat înseamnă a locui undeva. Separarea se produce în mod pozitiv în localizare. Corpul nu se produce ca un accident al sufletului. Inserție a unui suflet în întindere ? Această metaforă nu rezolvă nimic. Ne-ar rămîne să înțelegem inserția sufletului în întinderea corpului. Apărînd reprezentării ca un lucru printre lucruri, corpul este de fapt *modul* în care o ființă, nici spațială, nici străină de întinderea geometrică sau fizică, există separat. El este regimul separării. Acel undeva al locuinței se produce ca un eveniment originar în raport cu care (și nu invers) trebuie să fie înțeles și evenimentul desfășurării fizico-geometrice.

Și totuși, gîndirea reprezentativă, care se hrănește și trăiește din ființa însăși pe care o reprezintă, trimite la o posibilitate excepțională a acestei existențe separate. Nu e vorba de faptul că unei intenții teoretice, bază a eului, i s-ar adăuga voințe, dorințe și sentimente, pentru a transforma gîndirea în viață. Teza strict intelectualistă subordonează viața reprezentării. Se susține că pentru a voi trebuie în prealabil să-ți reprezînți ceea ce vrei, pentru a dori, să-ți reprezînți scopul, pentru a simți, să-ți reprezînți obiectul sentimentului și pentru a acționa, să-ți reprezînți ceea ce vei face. Însă cum se vor naște tensiunea și grija unei vieți din impasibila reprezentare ? Teza inversă nu prezintă mai puține dificultăți. Reprezentarea, ca și caz limită al unui angajament în realitate, ca reziduu al unui act suspendat și ezitant, reprezentarea ca ratare a acțiunii epuizează oare esența teoriei ?

Dacă nu e posibil să extragi dintr-o contemplație impasibilă a unui obiect finalitatea necesară actului, este oare mai ușor să extragi din angajament, din act, din grijă libertatea contemplației pe care o anunță reprezentarea ?

Sensul filosofic al reprezentării nu rezultă de altfel din simpla opoziție dintre reprezentare și act. Impasibilitatea, opusă angajamentului, ar caracteriza oare în mod suficient reprezentarea ? Libertatea de care e ea apropiată este oare absență a relației, capăt al istoriei în care nimic nu rămîne *altul* și, prin aceasta, suveranitate în vid ?

Reprezentarea e condiționată. Pretenția sa transcendentală este constant dezmințită de către viața întotdeauna deja implantată

în ființa pe care reprezentarea pretinde că o constituie. Însă reprezentarea pretinde *după* că se substituie acestei vieți în realitate, pentru a constitui însăși această realitate. Trebuie să putem da seama prin separare de această condiționare constituantă, realizată de reprezentare – chiar dacă reprezentarea s-ar produce *după*. Teoreticul, pentru a fi *după*, pentru a fi în mod esențial amintire, nu este desigur creator, însă esența sa critică – urcușul său *dincoace* – nu se confundă cu nici o posibilitate a plăcerii și a muncii. Ea atestă o energie nouă, orientată în amonte, în contracurent, și pe care impasibilitatea contemplației nu o exprimă decât în mod superficial.

Că reprezentarea este condiționată de către viață, dar că această condiționare se poate inversa *după*, că idealismul este o eternă tentație, toate acestea țin de evenimentul însuși al separării, care nu trebuie nici o clipă interpretat ca o ruptură abstractă în spațiu. Faptul lui *după* arată, desigur, că posibilitatea reprezentării constituante nu restituie eternității abstracte sau clipei privilegiul de a măsura orice lucru; el arată, dimpotrivă, că producerea separării este legată de timp, iar ea arată chiar că articularea separării în timp se produce astfel în ea însăși, și nu doar în mod secundar, pentru noi.

Posibilitatea unei reprezentări constituante, dar care se sprijină deja pe plăcerea unui real gata constituit, desemnează caracterul radical al dezrădăcinării celui care s-a recules într-o casă în care eul, scăldat de elemente, se plasează în fața unei Naturi. Elementele în care și din care trăiesc sînt și acel ceva căruia m-am opus. Faptul de a fi limitat o parte a acestei lumi și de a o fi închis, de a accede la elementele care-mi fac plăcere prin ușă sau fereastră realizează extrateritorialitatea și suveranitatea gîndirii, anterioară lumii căreia îi este posterioară. *Anterioară în mod posterior*, separarea nu este „cunoscută” astfel, ci se produce așa. Amintirea este tocmai împlinirea acestei structuri ontologice. Val de mlaștină care revine să spele plaja dincoace de punctul de unde a plecat, spasm al timpului care condiționează amintirea. Doar astfel văd fără a fi văzut, precum Gyges, nu mai sînt invadat de către natură, nu mă mai scufund într-o ambianță sau într-o atmosferă. Doar astfel esența echivocă a casei sapă interstiții în continuitatea pămîntului. Analizele heideggeriene ale lumii ne-au obișnuit să gîndim că „faptul de a fi în vederea sa” care caracterizează *Dasein*-ul, că grija în situație condiționează, pînă la urmă, orice produs uman. În *Sein und Zeit*, casa nu apare în afara sistemului de ustensile. Însă „faptul de a fi în vederea sa” al grijii poate oare să se împlinească fără o desprindere față de situație, fără o reculegere în extrateritorialitate – fără *acasă la sine*?

Instinctul rămîne inserat în situația sa. Mîna care tatonează traversează la întîmplare, aventuros, un vid.

De unde îmi vin această energie transcendentă, această amînare care e timpul însuși, acest viitor în care memoria va cuprinde un trecut care a fost înaintea trecutului, un „ieri adînc, un ieri nicicînd destul” – energie care presupune deja reculegerea într-o casă?

Am definit reprezentarea ca o determinare a lui Altul de către Același, fără ca Același să fie determinat de Altul. Această definiție excludea reprezentarea dintre relațiile reciproce ai căror termeni se ating și se limitează. A-mi reprezenta ceva din care trăiesc ar echivala cu a rămîne exterior elementelor în care mă scald. Însă eu nu pot părăsi spațiul în care mă scald, eu pot, dintr-o locuință, doar să *abordez* aceste elemente, să posed lucrurile. Pot desigur să mă reculeg în sînul vieții mele care e *viață din...* Doar că momentul negativ al acestei *locuiri* care determină posesia, reculegerea care mă smulge imersiunii, nu este un simplu ecou al posesiei. Nu putem să vedem în el replica prezenței pe lîngă lucruri, ca și cum posesia lucrurilor, ca prezență pe lîngă ele, ar conține dialectic și retragerea din fața lor. Această retragere implică un nou eveniment. Trebuie ca eu să fi fost în relație cu ceva din care nu trăiesc. Acest eveniment este relația cu Celălalt care mă primește în Casă, prezența discretă a Femininului. Dar pentru ca eu să mă pot elibera de posesia însăși pe care o instaurează primirea în Casă, pentru ca eu să pot vedea lucrurile în ele însele, adică pentru a mi le reprezenta, pentru ca să pot refuza și plăcerea, și posesia, trebuie să știu să *dau* ceea ce posed. Doar astfel aș putea să mă situez absolut deasupra angajamentului meu în non-eu. Dar pentru aceasta trebuie ca eu să pot întîlni chipul indiscret al Celuilalt, care să mă pună în cauză. Celălalt – altul în mod absolut – paralizează posesia, pe care o contestă prin epifania sa în chip. El nu poate să conteste posesia mea decît fiindcă mă abordează, nu din afară, ci de sus. Același nu ar putea să se înstăpînească peste acest Altul decît suprimîndu-l. Însă infinitul de netrecut al acestei negații a crimei se anunță tocmai prin această dimensiune a înălțimii de unde îmi vine Celălalt, în mod concret în imposibilitatea etică de a comite această crimă. Îl primesc pe celălalt care se prezintă în casa mea deschizîndu-i casa mea.

Punerea în cauză a eului, coextensivă manifestării Celuilalt în chip, o numim limbaj. Înălțimea din care vine limbajul o desemnăm prin cuvîntul instrucție (*enseignement*). Maieutica socratică a învins o pedagogie care introducea în minte idei prin violarea și

seducerea acestei minți. Ea nu exclude nici deschiderea către infinit, care e înălțimea din chipul Maestrului. Această voce venind de pe un alt tărâm învață însăși transcendența. Învățătura indică întregul infinit al exteriorității. Iar întregul infinit al exteriorității nu se produce mai întâi, pentru a instrui apoi – instrucția e însăși producerea sa. Instrucția dintîi instruiește însăși această înălțime care e echivalentă cu exterioritatea sa, etica. Din pricina acestei relații cu infinitul exteriorității sau al înălțimii naivitatea elanului direct, naivitatea ființei care se exercită ca o forță care înaintează, se rușinează de naivitatea sa. Relația cu alteritatea infinitului nu rănește ca o opinie. Ea nu limitează un spirit într-un fel inadmisibil pentru un filosof. Limitarea nu se produce decît într-o totalitate, în vreme ce relația cu Celălalt sparge plafonul totalității. Ea e funciarmente pașnică. Altul nu mi se opune ca o altă libertate, ci ca una asemănătoare mie, așadar ostilă mie. Celălalt nu este o altă libertate la fel de arbitrară ca a mea, fiindcă altfel ea ar străbate pe dată infinitul care ne separă pentru a intra sub același concept. Alteritatea sa se manifestă într-o dominație care nu cucerește, ci instruiește. Instrucția nu e o specie a unui gen denumit dominație, o hegemonie jucîndu-se în sînul unei totalități, ci prezența infinitului care aruncă în aer cercul închis al totalității.

Reprezentarea își extrage libertatea față de lumea care o hrănește din relația esențialmente morală cu Celălalt. Morala nu se adaugă preocupărilor eului pentru a le ordona sau pentru a le judeca; ea pune în cauză și la distanță de sine eul însuși. Reprezentarea a început nu în prezența unui lucru oferit violenței mele, ci scăpînd empiric forțelor mele, în posibilitatea mea de a pune în cauză această violență, într-o posibilitate producîndu-se prin relația cu infinitul și prin vecinătate.

Desfășurarea pozitivă a acestei relații pașnice fără graniță sau fără nici o negativitate, cu Altul, se produce în limbaj. Limbajul nu ține de relațiile care ar putea să transpară în structurile logicii formale: el este contact de-a lungul unei distanțe, raport cu ceea ce nu se atinge, printr-un vid. El se plasează în dimensiunea dorinței absolute prin care Același se găsește în raport cu un altul, care nu e doar ceea ce Același a pierdut. Contactul sau vederea nu se impun ca gesturi arhetip ale dreptății (*droiture*). Celălalt nu este nici inițial, nici la final ceea ce noi cuprindem și din care ne facem o temă. Adevărul nu este nici în vedere, nici în cuprindere – moduri ale plăcerii, ale sensibilității și ale posesiei. El este în transcendența în care exterioritatea absolută se prezintă exprimîndu-se, într-o mișcare care constă în a relua și a descifra, în orice clipă, semnele înseși pe care ea le dezvăluie.

Însă transcendența chipului nu se joacă în afara lumii, ca și cum economia prin care se produce separarea s-ar ține dedesubtul unui fel de contemplație beatifică a Celuilalt. (Această contemplație s-ar deteriora în idolatria care pîndește sub orice contemplație.) „Vederea” chipului ca și chip este un anume fel de a sta într-o casă sau, pentru a o spune într-o modalitate mai puțin singulară, o anumită formă de viață economică. Nici o relație umană sau interumană nu ar putea să se joace în afara economiei, nici un chip nu ar putea fi abordat cu mîinile goale și cu casa închisă: reculegerea într-o casă deschisă Celuilalt – ospitalitatea – este faptul concret și inițial al reculegerii umane și al separării; el coincide cu Dorința de Celălalt absolut transcendent. Casa aleasă este opusul unei rădăcini. Ea indică o desprindere, o rătăcire care a făcut-o posibilă, care nu e un *minus* în raport cu instalarea, ci un surplus al relației cu Celălalt sau al metafizicii.

Însă ființa separată se poate închide în egoismul său, adică în desăvîrșirea izolării sale. Iar această posibilitate de a uita transcendența Celuilalt – de a alunga nepedepsit din propria casă orice ospitalitate (adică tot limbajul), de a alunga de aici relația transcendentă care a permis Eului să se închidă în sine – atestă adevărul absolut, radicalismul separării. Separarea nu este doar, în mod dialectic, corelativă transcendenței ca invers al său. Ea se realizează ca un eveniment pozitiv. Relația cu infinitul rămîne o altă posibilitate a ființei reculese în propria casă. Posibilitatea, pentru casă, de a se deschide Celuilalt este la fel de esențială esenței casei ca și ușile și ferestrele închise. Separarea nu ar fi radicală dacă posibilitatea de a se închide în casă nu s-ar putea produce, fără contradicție internă, ca eveniment în sine (dacă ea ar trebui să fie doar un fapt empiric, psihologic, iluzie), așa cum se produce ateismul însuși. Inelul lui Gyges simbolizează separarea. Gyges joacă pe două planuri, evoluînd între o prezență către ceilalți și o absență, vorbind „altora” și sustrăgîndu-se cuvîntului; Gyges este condiția însăși a omului, posibilitatea nedreptății și a egoismului radical, posibilitatea de a accepta regulile jocului, însă și de a trișa.

Toate dezvoltările acestei lucrări încearcă să se elibereze de o concepție care caută să reunească evenimentele existenței afectate de semne opuse într-o condiție ambivalentă, care singură ar avea valoare ontologică, în vreme ce evenimentele înseși, care se angajează într-un sens sau într-un altul, ar rămîne empirice, fără să articuleze ontologic nimic nou. Metoda practică aici constă în a căuta condiția situațiilor empirice, însă ea lasă dezvoltărilor zise empirice, în care posibilitatea condiționantă se realizează,

ea lasă *concretizării* un rol ontologic care precizează sensul posibilității fundamentale, sens invizibil în această condiție.

Relația cu celălalt nu se produce în afara lumii, ci pune în cauză lumea posedată. Relația cu celălalt, transcendența, constă în a-i spune lumea Celuilalt. Însă limbajul împlinește punerea în comun originară – care se referă la posesie și presupune economia. Universalitatea pe care un lucru o primește de la cuvântul care îl smulge din *hic et nunc* își pierde misterul în perspectiva etică unde se situează limbajul. Acel *hic et nunc* se referă la posesiunea prin care un lucru este prins, iar limbajul care îl desemnează altuia este o deposezie originară, o primă donație. Generalitatea cuvântului instaurează o lume comună. Evenimentul etic situat la baza generalizării este intenția profundă a limbajului. Raportul cu celălalt nu stimulează, nu suscită doar generalizarea, nu îi furnizează doar pretextul și ocazia (ceea ce nimeni nu a contestat niciodată), ci este chiar această generalizare. Generalizarea e o universalizare – doar că universalizarea nu este intrarea unui lucru sensibil într-un *no man's land* al idealului, nu este doar pur negativă, ca o sterilă renunțare, ci oferirea lumii către celălalt. Transcendența nu este o vedere a Celuilalt – ci o donație originară.

Limbajul nu exteriorizează o reprezentare preexistentă în mine – el pune în comun o lume pînă atunci doar a mea. Limbajul *efectuează* intrarea lucrurilor într-un eter nou, unde ele primesc un nume și devin concepte, primă acțiune aflată deasupra muncii, acțiune fără acțiune, chiar dacă vorbirea comportă efortul muncii, chiar dacă, gîndire întrupată, el ne înserează în lume, în riscurile și hazardul oricărei acțiuni. El depășește în fiecare clipă această muncă prin generozitatea ofertei pe care o face pe dată, ofertă chiar a acestei munci. Analizele limbajului care tind să-l prezinte ca o acțiune cu sens ignoră această *ofertă* a lumii, această ofertă de conținuturi care răspunde chipului celuilalt sau care îl chestionează și doar deschide perspectiva sensului.

„Vederea” chipului nu se separă de această ofertă care este limbajul. A vedea chipul înseamnă a vorbi despre lume. Transcendența nu este o optică, ci primul gest etic.

E. Lumea fenomenelor și expresia

1. Separarea este o economie

Afirmînd separarea, nu transpunem în formulă abstractă imaginea empirică a intervalului spațial care își reunește extremitățile prin chiar spațiul care le separă. Separarea trebuie să se precizeze în afara acestui formalism, ca eveniment care nu e echivalent, de îndată ce se produce, contrariului său. A te separa, a nu rămîne solidar cu o totalitate, înseamnă în mod pozitiv a fi *undeva*, într-o casă, a fi în mod economic. Acel „undeva” și casa explicitează egoismul, mod de a fi originar în care se produce separarea. Egoismul este un eveniment ontologic, o sfișiere efectivă, și nu doar un vis care se plimbă la suprafața ființei și care ar putea fi neglijat precum o umbră. Sfișierea unei totalități nu se poate produce decît prin freamătul egoismului, nici iluzoriu, nici subordonat în vreun fel totalității pe care o sfișie. Egoismul este viață : viață *din...* sau plăcere. Plăcerea abandonată elementelor care o satisfac, însă o aruncă în „nicăieri” și o amenință, se retrage într-o locuință. Atîtea mișcări opuse – plonjarea printre elemente care întredeschide interioritatea, șederea – fericită și nevoiașă – pe pămînt, timpul și conștiința care desfac menghina ființei și asigură stăpînirea unei lumi – se reunesc în ființa corporală a omului – nuditate și lipsă expuse exteriorității anonime a căldurii și frigului, însă și reculegere în interioritatea lui acasă – și, prin aceasta și de aici, muncă și posesie. Acționînd, posesia reduce la Același ceea ce, într-o primă instanță, se oferă ca altul. Existența economică (ca și existența animală) – în ciuda infinitei extensii a nevoilor pe care o face posibilă – rămîne în Același. Mișcarea sa e centripetă.

Însă acțiunea nu manifestă oare în afară această interioritate ? Nu reușește să spargă coaja separării ? Acțiunile, gesturile, manierele, obiectele utilizate și fabricate nu îl indică pe autorul lor ? Ba da, numai că abia după ce au îmbrăcat semnificația limbajului care se instituie prin și dincolo de lucrări. Doar prin lucrări, eul nu ajunge în afară ; el se retrage din ele sau îngheață în ele, ca și

cum nu ar face apel la celălalt și nu i-ar răspunde, ci și-ar căuta în activitate propriul confort, intimitatea și somnul. Liniile de sens pe care activitatea le trasează în materie se încarcă pe dată de echivocuri, ca și cum acțiunea, urmîndu-și scopul, n-ar avea *considerație* pentru exterioritate, n-ar fi atentă. Făcînd ceea ce am vrut să fac, am obținut multe lucruri pe care nu le-am dorit – lucrarea apare în deșeurile muncii. Muncitorul nu ține în mînă toate firele propriei sale acțiuni. El se exteriorizează prin acte, într-un sens, deja ratate. Dacă lucrările sale eliberează semne, ele trebuie descifrate fără ajutorul său. Dacă el participă la această descifrare, vorbește. De aceea, produsul muncii nu constituie o proprietate inalienabilă și poate fi uzurpat de către celălalt. Lucrările au un destin independent de eu, se integrează într-un ansamblu de lucrări: ele pot fi schimbate și stau, așadar, în anonimatul banilor. Integrarea într-o lume economică nu angajează interioritatea din care lucrările provin. Această viață interioară nu moare ca un foc de paie, însă nici nu se recunoaște în existența care îi este atribuită în economie. Aceasta se atestă în conștiința pe care persoana o are despre tirania Statului. Statul trezește persoana la o libertate pe care o violează pe dată. Statul, care-și realizează esența prin lucrări, alunecă spre tiranie și atestă astfel absența mea din aceste lucrări, care se întorc la mine înstrăinate prin necesitățile economice. Prin lucrare eu nu sînt decît dedus și deja rău înțeles, mai degrabă trădat decît exprimat.

Dar nu pot străpunge mai mult coaja separării abordîndu-l pe celălalt în lucrările sale, care sînt ca și ale mele, abandonate teritoriului anonim al vieții economice în care mă găsesc, egoist și separat, identificînd în diversitatea prin muncă și posesie identitatea mea de Același. Celălalt se semnalează, însă nu se prezintă. Lucrările îl simbolizează. Simbolismul vieții și al muncii simbolizează în sensul foarte singular pe care l-a evidențiat în toate manifestările noastre conștiente și în toate visele noastre și care este esența oricărui semn, definiția lui originară: el nu revelează decît ascunzînd. În acest sens, semnele constituie și protejează intimitatea mea. A se exprima prin propria viață, prin lucrările sale înseamnă tocmai a se sustrage expresiei. Munca rămîne economică. Ea vine din casă și se întoarce acolo, mișcare de Odissee sau aventură în care aventura în lume nu e decît accidentul unei întoarceri. Într-un fel absolut, desigur, interpretarea simbolului poate conduce pînă la intenția ghicită, însă pătrundem în această lume interioară printr-un fel de efracție și fără a conjura absența. Absență căreia doar cuvîntul, desprins însă de grosimea sa de produs lingvistic, îi poate pune capăt.

2. Lucrare și expresie

Lucrurile se manifestă ca și cum ar răspunde la o întrebare în raport cu care ele au un sens, la întrebarea *quid*? Aceasta caută un substantiv și un adjectiv – inseparabile. Acestei cercetări îi corespunde un conținut, fie sensibil, fie intelectual, o comprehensiune a unui concept. Autorul acțiunii, abordat prin această acțiune, nu se va prezenta decât ca și conținut. Conținutul nu s-ar putea detașa de context, de sistemul în care se integrează lucrările înseși și răspunde la întrebare prin locul său în sistem. A întreba *ce* e echivalent cu a întreba *în calitate de ce*; e echivalent cu a nu considera manifestarea prin ea însăși.

Dar întrebarea care interoghează asupra quidității este pusă cuiva. De mult, cel care trebuie să răspundă s-a și *prezentat*, răspunzând astfel unei întrebări anterioare oricărei alte întrebări în căutarea unor quidități. În realitate acel „cine este” nu e o întrebare și nu e satisfăcută de o cunoștință. Cel căruia i se pune această întrebare s-a și *prezentat*, fără a fi un conținut. El s-a prezentat ca și chip. Chipul nu este o modalitate a quidității, un răspuns la o întrebare, ci corelativul a ceea ce este anterior oricărei întrebări. Ceea ce este anterior oricărei întrebări nu este, la rîndul său, o întrebare, nici o cunoștință deținută *a priori*, ci Dorință. Acel *cine* corelativ Dorinței, acel *cine* căruia îi este pusă întrebarea este, în metafizică, o „noțiune” la fel de fundamentală și de universală ca și quiditatea și ființa, și ființarea, și categoriile.

Desigur, acest *cine* este în majoritatea timpului un *ce*. La întrebarea „Cine este domnul X?” se răspunde „Este președinte al Consiliului de Stat” sau „Este domnul Cutare”. Răspunsul se oferă ca o quiditate, el se referă la un sistem de relații. La întrebarea *cine*? răspunde prezența non calificabilă a unei ființări care *se prezintă* fără să se refere la nimic și care, totuși, se distinge de orice altă ființare. Întrebarea *cine*? vizează un chip. Noțiunea de chip este diferită de orice conținut reprezentat. Dacă întrebarea *cine* nu interoghează în același sens ca și întrebarea *ce*, este fiindcă aici ceea ce se întreabă și cel interogat coincid. A viza un chip înseamnă a pune întrebarea *cine*? chipului însuși care e răspunsul la această întrebare. Răspunzătorul și răspunsul coincid. Chipul, expresie prin excelență, formulează primul cuvînt: semnificantul ivindu-se în vîrfurile semnului său, ca doi ochi care vă privesc.

Acest *cine* al activității nu este *exprimat* în activitate, nu este *prezent*, nu asistă la manifestarea sa, ci e doar indicat printr-un semn într-un sistem de semne, cu alte cuvinte ca o ființă care se

manifestă tocmai ca absență de la manifestarea sa : o manifestare în absența ființei – un fenomen. Când omul este înțeles prin lucrările sale, el e mai degrabă surprins decît înțeles. Viața și munca sa îl maschează. Simboluri, ele cheamă interpretarea. Fenomenalitatea de care este vorba nu indică doar o relativitate a cunoașterii, ci și un mod de a fi în care nimic nu este ultim, în care totul este semn, prezent sustras prezenței sale și, în acest sens, vis. Cu exterioritatea care nu e aceea a lucrurilor dispăre simbolismul și începe ordinea ființei și se ridică zorii din zarea cărora alți zori nu mai trebuie să se ridice. Ceea ce lipsește experienței interioare nu este o ființă la superlativ, prelungind și amplificînd echivocurile interiorității și ale simbolismului său, ci o ordine în care toate simbolismele să fie descifrate de către ființe care să se prezinte în mod absolut – care să se exprime. Același nu este Absolutul, realitatea sa, care se exprimă în lucrarea sa, este absentă din lucrarea sa ; realitatea sa nu e totală în existența sa economică.

Doar abordîndu-l pe Celălalt asist la mine însumi. Nu că existența mea s-ar constitui în gîndirea celorlalți. O existență numită obiectivă așa cum se reflectă în gîndirea altora și prin care eu contez în universalitate, în Stat, în istorie, în totalitate, nu mă exprimă, ci, dimpotrivă, mă disimulează. Chipul pe care-l întîmpin mă face să trec de la fenomen la ființă într-un alt sens : în discurs, mă expun interogației Celuilalt, iar această urgență a răspunsului – vîrf ascuțit al prezentului – mă naște pentru responsabilitate ; ca responsabil, mă găsesc adus la realitatea mea ultimă. Această atenție extremă nu actualizează ceea ce a fost potențial, căci ea nu se poate concepe fără Altul. A fi atent înseamnă un surplus de conștiință, ceea ce presupune apelul Altuia. A fi atent înseamnă a recunoaște stăpînirea Altuia, înseamnă a primi porunca sa sau mai exact a primi de la el porunca de a porunci. Existența mea ca „lucru în sine” începe cu prezența în mine a ideii Infinitului, cînd mă caut în realitatea mea ultimă. Însă acest raport constă deja în a-l sluji pe Celălalt.

Nu moartea este acest stăpîn. Întotdeauna viitoare și necunoscută, ea determină frica sau fuga din fața responsabilităților. Curajul e în ciuda ei. El își are idealul altundeva, mă angajează în viață. Moartea, sursă a tuturor miturilor, nu e *prezentă* decît în celălalt ; și doar în el ea mă cheamă de urgență la esența mea ultimă, la responsabilitatea mea.

Pentru ca totalitatea mulțumirii să-i reveleze fenomenalitatea și inadecvarea la absolut, nu este suficient ca o nemulțumire să se substituie mulțumirii. Nemulțumirea se menține încă în orizonturile unei totalități, ca o lipsă care, în nevoie, își anticipează

satisfacția. Asemenea unui proletariat care nu ar râvni decît la confortul interiorului burghez și la orizonturile sale de slujbaș. Totalitatea mulțumirii își acuză propria fenomenalitate cînd survine o exterioritate care nu se insinuează în vidul nevoilor flatate sau contrariate. Totalitatea mulțumirii își revelează propria fenomenalitate atunci cînd această exterioritate – incommensurabilă în raport cu nevoile – sparge interioritatea prin chiar această incommensurabilitate. Interioritatea se descoperă atunci ca insuficiență, fără ca această insuficiență să indice vreo limităție oarecare impusă de către această exterioritate, fără ca insuficiența interiorității să se convertească pe dată în nevoile presimțindu-și satisfacția sau suferind din cauza lipsei, fără ca în orizonturile indicate de către nevoi să se refacă interioritatea spartă. O asemenea exterioritate revelează așadar insuficiența ființei separate, însă o insuficiență lipsită de orice satisfacție posibilă. Nu doar lipsită de orice satisfacție de fapt, ci în afara oricărei perspective de satisfacție sau de insatisfacție. Exterioritatea, străină de nevoi, ar revela așadar o insuficiență, plină de chiar această insuficiență, și nu de speranță, o distanță mai prețioasă decît atingerea, o non-posesie mai prețioasă decît posesia, o foame care se hrănește nu din pîine, ci din foamea însăși. Nu avem aici un vis romantic oarecare, ci ceea ce încă de la începutul acestei cercetări s-a impus ca Dorință. Dorința nu coincide cu o nevoie nesatisfăcută; ea se plasează dincolo de satisfacție și de insatisfacție. Relația cu Celălalt – sau ideea Infinitului o împlinește. Fiecare poate să trăiască în strania dorință de Celălalt, pe care nu o încununează nici o voluptate, nici nu o închide, nici nu o adoarme. Grație acestei relații, omul retras din element, recules într-o casă, își reprezintă o lume. Din cauza ei, din cauza prezenței în fața chipului Celuilalt, omul nu se lasă înșelat de triumful său glorios de ființă vie și, distinct de animal, poate cunoaște diferența între ființă și fenomen, își poate recunoaște fenomenalitatea, deficiența plenitudinii sale, deficiența de neconvertit în nevoi și care, dincolo de plenitudine și de vid, nu ar putea să se remedieze.

3. Fenomen și ființă

Epifania exteriorității care acuză deficiența interiorității suverane a ființei separate nu situează interioritatea, ca o parte limitată de către o alta, într-o totalitate. Intrăm în ordinea Dorinței și în ordinea relațiilor ireductibile la cele care structurează totalitatea. Contradicția dintre interioritatea liberă și exterioritatea care ar trebui să o limiteze se conciliază în omul deschis instrucției.

Instrucția este un discurs în care maestrul îi poate da elevului ceea ce elevul nu știe încă. Ea nu operează ca o maieutică, ci continuă introducerea în eu a ideii infinitului. Ideea infinitului implică un suflet capabil să conțină mai mult decât ar putea extrage din sine. Ea indică o ființă interioară, capabilă de relația cu exteriorul și care nu confundă interioritatea sa cu totalitatea ființei. Toată această lucrare nu caută decât să prezinte spiritualul potrivit acestei ordini carteziane, anterioară ordinii socratice. Fiindcă dialogul socratic presupune deja niște ființe decise pentru discurs și, în consecință, niște ființe care i-au acceptat regulile, în vreme ce învățătura conduce la discursul logic fără retorică, fără flatare sau seducție și, astfel, fără violență, menținând interioritatea celui care întâmpină.

Omul plăcerii, care stă în interioritatea ce-i asigură separarea, își poate ignora fenomenalitatea. Această posibilitate a ignorării nu indică un grad inferior de conștiință, ci prețul însuși al separării. Separarea, ca ruptură a participării, a fost dedusă din Ideea Infinitului. Ea este așadar și o relație pe deasupra prăpastiei de neumplut a acestei separări. Dacă separarea a trebuit să fie descrisă prin plăcere și economie, e pentru că suveranitatea omului nu este în nici un chip simplul revers al relației cu Celălalt. Fiindcă separarea nu se reduce la un simplu pandant al relației, Relația cu Celălalt nu are același statut ca relațiile propuse gândirii obiectivante și în care distincția termenilor reflectă și uniunea lor. Relația între Eu și Celălalt nu are structura pe care logica formală o regăsește în toate celelalte relații. Termenii ei rămân absoluți în ciuda raportului în care se găsesc. Relația cu Celălalt este singura în care o asemenea răsturnare a logicii formale poate apărea. Din aceasta se înțelege însă că ideea infinitului, care cere separarea, o cere pînă la ateism, destul de adînc pentru ca ideea infinitului să poată fi uitată. Uitarea transcendenței nu se produce ca un accident în ființa separată, posibilitatea acestei uitări este necesară separării. Distanța și interioritatea rămîn întregi în reluarea relației, iar atunci cînd sufletul se deschide în miracolul învățării, tranzitivitatea învățăturii nu e nici mai mult, nici mai puțin autentică decât libertatea maestrului și a elevului, chiar dacă prin aceasta ființa separată părăsește planul economiei și al muncii.

Am spus că acest moment, în care ființa separată se descoperă fără a se exprima acolo unde apare, ci absentează din propria apariție, corespunde destul de exact cu sensul fenomenului. Fenomenul este ființa care apare, însă rămîne absentă. Nu aparență, ci realitate lipsită de realitate infinit de îndepărtată de ființa sa.

În lucrare, am ghicit intenția cuiva, însă în contumacie. Ființa nu i-a sărit în ajutor (cum o spune Platon în legătură cu discursul scris), interlocutorul nu a *asistat* la propria sa revelație. Am pătruns în interiorul său, însă în absența sa. L-am înțeles ca pe un om preistoric care a lăsat măciuci și desene, însă nu și cuvinte. Totul se petrece ca și cum cuvîntul, acest cuvînt care minte și ascunde, ar fi absolut indispensabil în proces, pentru a clarifica piesele unui dosar și probele acuzării, ca și cum doar cuvîntul i-ar putea asista pe judecători și ar putea să-l facă pe acuzat prezent, ca și cum doar prin cuvînt multiplele posibilități concurente ale simbolului – care simbolizează în tăcere și penumbră – ar putea fi departajate pentru a da naștere adevărului. Ființa este o lume în care se vorbește și despre care se vorbește. Societatea este prezența ființei.

Ființa, lucrul în sine, nu este, în raport cu fenomenul, ascunsul. Prezența sa se prezintă în cuvîntul său. A considera lucrul în sine ca ascuns ar echivala cu a presupune că el este față de fenomen ceea ce fenomenul este față de aparență. Adevărul dezvăluirii e cel mult adevărul fenomenului ascuns sub aparențe. Adevărul lucrului în sine nu se dezvăluie. Lucrul în sine se exprimă. Expresia manifestă prezența ființei, și nu doar prin simpla îndepărtare a vălului fenomenului. Ea este prezența unui chip și, prin aceasta, apel și instruire, *intrare în relație* cu mine – relație etică. Expresia nu manifestă prezența ființei urcînd de la semn la semnificat. Ea prezintă semnificantul. Semnificantul, cel care dă semn, nu este semnificat. Trebuie să fi fost deja într-o vecinătate de semnificanți pentru ca semnul să poată apărea ca semn. Semnificantul trebuie așadar să se prezinte înaintea oricărui semn, prin el însuși – să prezinte un chip.

Cuvîntul este, într-adevăr, o manifestare fără pereche : el nu împlinește mișcarea care pleacă de la semn și se îndreaptă către semnificant și către semnificat. El descuie ceea ce orice semn închide în chiar momentul în care semnul deschide calea care conduce la semnificat, făcînd ca semnificantul să *asiste* la această manifestare a semnificatului. Această asistență indică surplusul limbajului vorbit față de limbajul scris redevenit semn. Semnul este un limbaj mut, un limbaj împiedicat. Limbajul nu grupează simbolurile în sisteme, ci descifrează simbolurile. În măsura în care această manifestare originară a Celuilalt a avut deja loc, în măsura în care o ființare s-a *prezentat* și și-a sărit în ajutor, toate semnele altele decît cele verbale pot servi drept limbaj. Cuvîntul însuși, dimpotrivă, nu găsește întotdeauna primirea care se cuvine unui cuvînt. Căci el conține și non-cuvînt și poate exprima așa

cum o fac ustensilele, hainele, gesturile. Prin felul de a articula, prin stil, cuvîntul semnifică la fel ca o activitate și ca un produs. El este față de cuvîntul pur ceea ce scriitura prezentată grafo-
logilor este față de expresia scrisă oferită cititorului. Cuvîntul ca activitate semnifică precum mobilele sau ustensilele. El nu are transparența totală a privirii îndreptate asupra privirii, *franchețea* absolută a aceluia față-către-față care există în adîncul fiecărui cuvînt. Absentez din cuvîntul-activitate așa cum lipsesc din toate produsele mele. Sînt însă izvorul nesecat al acestei descifrări mereu înnoite. Iar această înnoire este tocmai prezența sau asistența mea către mine însumi.

Existența omului rămîne fenomenală atîta vreme cît rămîne interioritate. Limbajul prin care o ființă există pentru alta este singura sa posibilitate de a exista într-o altă existență care e mai mult decît existența sa interioară. Surplusul pe care-l comportă limbajul în raport cu toate lucrările și operele care îl manifestă pe om indică distanța dintre omul viu și omul mort; cel din urmă este totuși singurul pe care istoria – care-l abordează obiectiv în opera sau în moștenirea sa – îl recunoaște. Între subiectivitatea închisă în interioritatea sa și subiectivitatea rău înțeleasă în istorie există asistența subiectivității care vorbește.

Întoarcerea la ființa univocă plecînd de la lumea semnelor și a simbolurilor existenței fenomenale nu constă în integrarea într-un tot, așa cum este el conceput de inteligență și cum este instaurat de politică. Independența ființei separate se pierde în acest tot, e ignorată și oprimată. Întoarcerea la ființa exterioară, la ființa cu sens univoc – cu un sens care nu ascunde un alt sens – e echivalentă cu intrarea în directețea unui față-către-față. Nu este un joc de oglinzi, ci responsabilitatea mea, adică o existență deja obligată. Ea plasează centrul de gravitate al unei ființe în afara acestei ființe. Depășirea existenței fenomenale sau interioare nu constă în a primi recunoștința Celuilalt, ci în a-i oferi ființa ta. A fi în sine înseamnă a te exprima, adică a-l sluji pe celălalt. Fondul expresiei este bunătatea. A fi καὶ αὐτό înseamnă a fi bun.

Secțiunea a III-a

CHIPUL ȘI EXTERIORITATEA

A. Chip și sensibilitate

Chipul nu este oare oferit vederii? Prin ce anume epifania ca și chip marchează un raport diferit de raportul care caracterizează întreaga noastră experiență sensibilă?

Ideea de intenționalitate a compromis ideea de senzație, înlăturînd caracterul de dat concret al acestei stări pretins pur calitative și subiective, străină oricărei obiectivări. Analiza clasică a arătat deja, dintr-un punct de vedere psihologic, caracterul ei construit – senzația sesizabilă prin introspecție fiind deja o percepție. Ne găsim întotdeauna alături de lucruri, culoarea e întotdeauna întinsă și obiectivă, culoare a unei rochii, a unui gazon, a unui zid – sunetul, zgomot al mașinii care trece sau voce a omului care vorbește. Simplității definiției fiziologice a senzației nu i-ar corespunde, într-adevăr, nimic psihologic. Senzația, ca simplă calitate plutind în aer sau în sufletul nostru, reprezintă o abstracție pentru că, fără obiectul la care ea se raportează, calitatea nu ar putea avea semnificația de calitate decît într-un sens relativ: putem, întorcînd tabloul, să vedem culorile obiectelor pictate ca și culori în ele însele (dar în realitate, ele ar fi deja culori ale pînzei care le poartă). Doar dacă efectul lor pur estetic nu ar consta în această detașare de obiect, însă atunci senzația ar rezulta dintr-un lung traseu al gîndirii.

Această critică a senzației nu ține seama de planul în care viața sensibilă e trăită ca plăcere. Acest mod de viață nu ar trebui să se interpreteze în funcție de obiectivare. Sensibilitatea nu este o obiectivare care se caută. Plăcerea, satisfăcută prin esență, caracterizează toate senzațiile al căror conținut reprezentativ se dizolvă în conținutul lor afectiv. Distincția însăși dintre conținutul reprezentativ și cel afectiv indică recunoașterea faptului că plăcerea e caracterizată de un alt dinamism decît cel al percepției. Însă poți vorbi despre plăcere sau despre senzație chiar și în domeniul vederii și al auzului, cînd ai văzut și ai auzit mult și cînd obiectul revelat de către experiențe se îneacă în plăcerea – sau în durerea – senzației pure în care te-ai scaldat și în care ai trăit ca în niște calități fără suport. Aceasta reabilitează într-o

oarecare măsură noțiunea senzației. Altfel spus, senzația regăsește o „realitate” când vezi în ea nu pandantul subiectiv al calităților obiective, ci o plăcere „anterioară” cristalizării conștiinței, eu și non-eu, în subiect și obiect. Această cristalizare nu intervine ca o ultimă finalitate a plăcerii, ci ca un moment al devenirii sale de interpretat în termeni de plăcere. În loc să considerăm senzațiile drept conținuturi umplînd niște forme *a priori* ale obiectivității, trebuie să li se recunoască o funcție transcendentală *sui generis* (și pentru fiecare specificitate calitativă în felul său); structurile formale *a priori* ale non-eului nu sînt în mod necesar structuri ale obiectivității. Specificitatea fiecărei senzații, reduse tocmai la această „calitate fără suport și întindere” pe care senzualiștii o caută, indică o structură care nu se reduce în mod necesar la schema unui obiect dotat cu calități. Simțurile au un sens care nu e predeterminat ca obiectivare. Din cauza neglijării, în sensibilitate, a acestei funcții de sensibilitate pură în sensul kantian al termenului și a întregii „estetici transcendente” a „conținuturilor” experienței, sîntem conduși la propunerea unui sens univoc pentru non-Eu, înțeles ca obiectivitate de obiect. În fapt, se rezervă o funcție transcendentală calităților vizuale și tactile și nu se lasă calităților provenite din alte simțuri decît rolul de adjective lipite pe obiectul vizibil și atins, inseparabil de muncă și de casă. Obiectul dezvăluit, descoperit, apărînd – fenomen – este obiectul vizibil sau atins. Obiectivitatea sa se interpretează fără ca toate celelalte senzații să participe. Obiectivitatea întotdeauna identică sieși s-ar plasa în perspectivele vederii sau ale mișcărilor mîinii care pipăie. Cum a remarcat Heidegger în urma Sfîntului Augustin, utilizăm termenul de vedere pentru orice experiență, chiar cînd ea angajează și alte simțuri decît văzul. Utilizăm în acest sens privilegiat și prinderea. Ideea și conceptul coincid pur și simplu cu experiența. Această interpretare a experienței prin vîz și atingere nu este datorată împlinirii și, în consecință, poate dezvolta o civilizație. Este incontestabil faptul că obiectivarea se joacă într-un mod privilegiat în privire. Nu e sigur dacă tendința sa de a informa orice experiență este înscrisă, și fără echivoc, în ființă. O fenomenologie a senzației ca plăcere, un studiu a ceea ce am fi putut numi funcția sa transcendentală care nu conduce în mod necesar la obiect, nici la specificarea calitativă a unui obiect, și ca atare doar văzut, s-ar impune. *Critica rațiunii pure*, descoperind activitatea transcendentală a spiritului, a făcut familiară ideea unei activități spirituale care nu conduce la un obiect, chiar dacă în filosofia kantiană această idee revoluționară se atenua din pricina faptului că activitatea în chestiune constituia *condiția*

obiectului. O fenomenologie transcendențială a senzației ar justifica întoarcerea la termenul de senzație, caracterizînd funcția transcendențială a calității care i-ar corespunde – funcție pe care vechea concepție a senzației, în care intervenea afectarea unui subiect de către un obiect, o evoca mai bine decît limbajul naiv realist al modernilor. Am susținut că plăcerea – care nu se încadrează în schema obiectivării și a vederii – nu își epuizează sensul în calificarea obiectului vizibil. Toate analizele noastre din precedenta secțiune erau conduse de această convingere. Ele erau, de asemenea, conduse de ideea că reprezentarea nu este doar opera privirii, ci și a limbajului. Însă pentru a putea distinge privirea de limbaj, adică privirea de întîmpinarea chipului pe care o presupune limbajul, trebuie să analizăm mai de aproape privilegiul vederii.

Vederea, cum a spus-o Platon, presupune, în afara ochiului și a lucrului, lumina. Ochiul nu vede lumina, ci obiectul în lumină. Vederea este deci un raport cu un „ceva” care se stabilește în sînul unui raport cu ceva care nu e „ceva”. Sîntem în lumină în măsura în care întîlnim lucrul în nimic. Lumina face să apară lucrul alungînd tenebrele, golind spațiul. Ea face să apară spațiul ca un vid. În măsura în care mișcarea mîinii care atinge traversează „nimicul” spațiului, atingerea seamănă cu vederea. Vederea are totuși, în raport cu tactilul, privilegiul de a menține obiectul în acest vid și de a-l primi întotdeauna plecînd de la acest neant ca de la o origine, în timp ce neantul în atingere se manifestă în mișcarea liberă a palpării. Astfel, pentru vedere și palpăre, o ființă vine ca din neant, și tocmai în aceasta constă prestigiul lor filosofic tradițional. Această venire din nimic este astfel venirea lor din origine – această „deschidere” a experienței sau această experiență a deschiderii – explică privilegiul obiectivității și pretenția sa de a coincide cu ființa însăși a *ființărilor*. Regăsim această schemă a vederii de la Aristotel la Heidegger. În lumina generalității care nu există, se stabilește o relație cu individualul. La Heidegger, o deschidere asupra ființei care nu e o *ființă* – care nu e un „ceva” este necesară pentru ca, într-o manieră generală, un „ceva” să se manifeste. În faptul, oarecum formal, că ființarea este, în lucrarea sau în exercițiul său de a fi – în însăși independența sa – rezidă inteligibilitatea sa. Apar astfel articulațiile vederii în care raportul dintre subiect și obiect se subordonează raportului dintre obiect și vidul deschiderii, care, în schimb, nu e un obiect. Înțelegerea ființării constă în a merge dincolo de ființare, în deschidere. A înțelege ființa particulară înseamnă a o cuprinde plecînd de la un loc luminat pe care ea nu îl umple.

Însă acest vid spațial nu este oare un „ceva”, forma oricărei experiențe, obiectul geometriei, ceva la rîndul său *văzut*? De fapt, trebuie să faci o dungă pentru a vedea linia. Oricare ar fi semnificația trecerii la limită, noțiunile de geometrie intuitivă se vor impune pe baza lucrurilor văzute: linia este limita unui lucru, planul – suprafața unui obiect. Noțiunile geometrice se impun pe baza a ceva. „Noțiuni” experimentale, nu fiindcă șochează rațiunea, ci pentru că nu devin obiect al privirii decît pe baza lucrurilor: limite ale lucrurilor. Însă spațiul luminat comportă atenuarea pînă la neant a limitelor sale, dispariția lor. Considerat în el însuși, spațiul luminat, golit de către lumină de obscuritatea care îl umple, nu e nimic. Acest vid nu echivalează desigur cu neantul absolut, a-l depăși nu e identic cu a-l transcende. Însă dacă spațiul vid se distinge de neant și dacă distanța pe care el o creează nu justifică pretenția de transcendență pe care ar putea-o avea mișcarea care îl traversează, „plenitudinea” sa nu îl aduce la statutul de obiect. Această „plenitudine” este de un alt ordin. Dacă vidul pe care-l creează lumina în spațiu alungînd tenebrele nu echivalează cu neantul, chiar în absența oricărui obiect particular, *se găsește (il y a)* acest vid însuși. El nu există printr-un joc de cuvinte. Negarea oricărui lucru calificabil lasă să apară acest impersonal *se găsește (il y a)* care, în spatele oricărei negații, revine intact și indiferent față de gradul negației. Tăcerea spațiilor infinite e înspăimîntătoare. Invazia acestui *se găsește (il y a)* nu corespunde nici unei reprezentări; am descris în altă parte vertijul asociat lui.

Lumina alungînd tenebrele nu oprește jocul neîncetat al lui *se găsește (il y a)*. Vidul pe care-l produce lumina rămîne consistentă indeterminată, care nu are un sens prin ea însăși înaintea discursului și nu învinge reîntoarcerea zeilor mitici. Însă vederea în lumină este tocmai posibilitatea de a uita oroarea acestei reîntoarceri interminabile, a acestui *apeiron*, oroarea de a te menține în fața acestui neant părelnic și de a aborda lucrurile la originea lor, plecînd de la neant. Această ieșire din oroarea lui *se găsește* s-a anunțat în mulțumirea plăcerii. Vidul spațiului nu este un interval absolut pe baza căruia poate apărea ființa absolut exterioară. El este o modalitate a plăcerii și a separării.

Spațiul luminat nu este intervalul absolut. Legătura între vedere și atingere, între reprezentare și muncă rămîne esențială. Vederea devine prindere. Vederea se deschide asupra unei perspective, asupra unui orizont, și descrie o distanță ce poate fi trecută, invită mîna la mișcare și contact și le și asigură. Socrate va rîde de Glaucon care ar fi luat vederea cerului înstelat drept o experiență

a înălțimii. Formele obiectelor cheamă mîna și prinderea ei. Prin mînă, obiectul este în definitiv cuprins (*compris*), atins, luat, purtat și *raportat* la alte obiecte; el îmbracă o semnificație în raport cu alte obiecte. Spațiul vid este condiția acestui raport. El nu este o spărtură a orizontului. Vederea nu e o transcendență. Ea acordă o semnificație prin *relația* pe care o face posibilă. Ea nu deschide nimic care, prin și dincolo de Același, ar fi absolut altul, adică în sine. Lumina condiționează raporturile între ceea ce se dă – ea face posibilă semnificația obiectelor care se învecinează. Ea permite abordarea lor din față. Într-un sens foarte general al termenului, intuiția nu se opune gîndirii relațiilor. Ea este deja raport, fiindcă vedere, ea întrevede spațiul prin care lucrurile se duc unele spre altele. Spațiul, în loc să transporte dincolo, doar asigură condiția semnificației *laterale* a lucrurilor în Același.

A vedea înseamnă așadar întotdeauna a vedea la orizont. Vederea care cuprinde orizontul nu întîlnește o ființă plecînd de la un dincolo de orice ființă. Vederea ca uitare a lui *se găsește* (*il y a*) este datorată satisfacției esențiale, agrementului sensibilității, plăcere, mulțumire a finitului fără grija infinitului. Conștiința se întoarce la ea însăși, fugind, în același timp, de sine în vedere.

Însă lumina nu este, într-un alt sens, origine de sine? Ca sursă de lumină, unde coincid ființa și aparența sa, ca foc și ca soare? Întîlnim aici, în mod neîndoios, figura oricărei relații cu absolutul. Însă nu e decît o figură. Lumina ca soare este obiect. Dacă în vederea diurnă lumina face vizibil fără a fi ea însăși vizibilă, lumina nocturnă este văzută ca sursă de lumină. În vederea strălucirii se realizează joncțiunea dintre lumină și obiect. Lumina sensibilă, ca dat vizual, nu diferă de alte date și rămîne ea însăși relativă față de un fond elemental și obscur. E nevoie de un raport cu ceea ce, într-un alt sens, vine în mod absolut de la sine însuși – pentru a face accesibilă conștiința exteriorității radicale. E nevoie de o lumină pentru a vedea lumina.

Oare știința nu ne permite să transcendem condiția subiectivă a sensibilității? Chiar dacă distingem de știința calitativă cea pe care o exalta opera lui Léon Brunschvicg, ne putem totuși întreba dacă pînă și gîndirea matematică se desparte de senzație. Esența mesajului fenomenologic constă în a răspunde printr-o negație. Realitățile pe care le atinge știința fizico-matematică își trag sensul din demersurile care pleacă de la sensibil.

Alteritatea totală, grație căreia o ființă nu se raportează la plăcere și se prezintă plecînd de la sine, nu sclipește în *forma* lucrurilor prin care ele ni se deschid, fiindcă, sub formă, lucrurile

se ascund. Suprafața se poate transforma în interior : putem topi metalul lucrurilor pentru a face obiecte noi, putem folosi lemnul unei lăzi pentru a face o masă netezind, tăind, despicînd : ascunsul devine deschis, iar deschisul devine ascuns. Această considerație poate să pară naivă – ca și cum interioritatea sau esența lucrurilor pe care o ascunde forma ar trebui considerată în sens spațial – însă în realitate, profunzimea lucrului nu poate avea o altă semnificație decît aceea a materiei, iar revelația materiei e esențialmente superficială.

Există, se pare, o diferență mai profundă între diferitele suprafețe : diferența feței și reversului. O suprafață se oferă privirii, iar haina se poate întoarce așa cum o monedă poate fi retopită. Însă distincția dintre față și revers nu ne face oare să părăsim aceste considerații superficiale? Nu ne indică oare un alt plan decît acela în care ne-am plasat în mod deliberat ultimele remarci? Fața ar fi esența lucrului în raport cu care reversul, unde firele sînt invizibile, suportă servituțile. Însă Proust admira reversul mîneșilor unei rochii de mare doamnă precum acele unghere întunecate ale catedralelor, lucrute totuși cu aceeași artă ca și fațada. Arta este cea care dă lucrurilor un fel de *fațadă* – și de aceea obiectele nu sînt doar văzute, ci sînt ca niște obiecte care se exhibă. Obscuritatea materiei ar indica starea unei ființe care nu are fațadă. Noțiunea de fațadă împrumutată din construcții ne sugerează că arhitectura este poate cea dintîi dintre artele frumoase. Însă în ea se constituie frumosul, a cărui esență este indiferență, splendoare rece și tăcere. Prin fațadă, lucrul care își păstrează secretul se expune închis în esența sa monumentală și în mitul său în care el strălucește fără a se da. El subjugă prin grația sa ca printr-o vrajă, însă nu se revelează. Dacă transcendentul se rupe de sensibilitate, dacă este deschidere prin excelență, dacă vederea sa este vederea deschiderii înseși a ființei – această vedere e diferită de vederea formelor și nu poate fi exprimată nici în termenii contemplației, nici în cei ai practicii. Ea este chip ; revelația sa este cuvînt. Relația cu celălalt introduce singură o dimensiune a transcendenței și ne conduce către un raport totalmente diferit de experiența în sensul sensibil al termenului, relativă și egoistă.

B. Chip și etică

1. Chip și infinit

Abordarea ființelor, în măsura în care se referă la vedere, domină aceste ființe, exercită o putere asupra lor. Lucrul este *dat*, mi se oferă. Rămân în Același chiar în accesul la ele.

Chipul este prezent în refuzul său de a fi conținut. În acest sens el nu ar putea fi înțeles, adică înglobat. Nici văzut, nici atins – căci, în senzația vizuală sau tactilă, identitatea eului învăluie alteritatea obiectului care devine astfel conținut.

Celălalt nu este altul ca o alteritate relativă, ca speciile într-o comparație, fie ele ultime, reciproc exclusive, însă plasate încă în comunitatea unui gen, excluzându-se prin definiția lor, dar chemându-se reciproc prin chiar această excludere realizată prin comunitatea de gen. Alteritatea Celuilalt nu depinde de o calitate oarecare care l-ar distinge de mine, căci o distincție de această natură ar implica între noi aceeași comunitate de gen care anulează alteritatea.

Și totuși, celălalt nu neagă pur și simplu Eul ; negarea totală – întruchipată de tentația și tentativa crimei – trimite la o relație prealabilă. Această relație între Celălalt și mine care strălucește în expresia sa nu este nici un număr, nici un concept. Celălalt rămîne infinit transcendent, infinit străin – însă chipul său, în care se produce epifania sa și care face apel la mine, se desparte de lumea care ne poate fi comună, ale cărei virtualități se înscriu în *natura* noastră și pe care le dezvoltăm în existența noastră. Însă cuvîntul provine din diferența absolută. Sau, mai exact, o diferență absolută nu se produce într-un proces de specificare în care, coborînd de la gen la specie, ordinea logică a relațiilor se confruntă cu datul care nu se descompune în relații ; diferența astfel întîlnită rămîne solidară cu ierarhia logică de care se rupe și apare pe fondul genului comun.

Diferența absolută, de neconceput în termeni de logică formală, nu se instaurează decît prin limbaj. Limbajul împlinește o relație între termeni care sparg unitatea unui gen. Termenii,

interlocutorii, se extrag din relație sau, în relație, rămân absoluți. Limbajul se definește, poate, ca fiind puterea însăși de a sparge continuitatea ființei sau a istoriei.

Caracterul incomprehensibil al prezenței Celuilalt, despre care am vorbit mai sus, nu se descrie în mod negativ. Mai bine decât comprehensiunea, discursul stabilește o relație cu ceea ce rămîne în mod esențial transcendent. Trebuie să reținem pentru moment lucrarea formală a limbajului, care constă în a prezenta transcendentul; din aceasta vom extrage ceva mai încolo o semnificație mai profundă. Limbajul este un raport între termeni separați. Desigur, unuia dintre ei i se poate prezenta celălalt ca o temă, însă prezența sa nu e complet absorbită în statutul său de temă. Cuvîntul care-l privește pe celălalt ca temă pare să-l conțină. Dar el este deja adresat celuilalt care, ca interlocutor, a părăsit tema care îl îngloba și apare inevitabil în spatele spusei. Cuvîntul se spune chiar atunci cînd se păstrează tăcerea, a cărei greutate recunoaște această evaziune a Celuilalt. Cunoașterea care îl absoarbe pe celălalt se plasează îndată în discursul pe care îl adresez. A vorbi, în locul lui „a lăsa să fie”, îl solicită pe celălalt. Cuvîntul se rupe de vedere. În cunoaștere sau în vedere, obiectul văzut poate determina un act, însă un act care, într-o oarecare măsură, își apropiază „văzutul”, îl integrează într-o lume, conferindu-i o semnificație, îl constituie pînă la urmă. În discurs, distanța care se manifestă inevitabil între Celălalt înțeles ca temă și Celălalt în calitate de interlocutor, eliberat din tema care părea pentru o clipă că-l reține, contestă de îndată sensul pe care-l acord interlocutorului meu. Prin aceasta, structura formală a limbajului anunță inviolabilitatea etică a Celuilalt, precum și, fără nici o mireasmă de „numinos”, sfințenia „sa”.

Faptul că, prin discurs, chipul întreține o relație cu mine nu îl include în Același. Chipul rămîne absolut în relație. Dialectica solipsistă a conștiinței, întotdeauna bănuitoare în privința captivității sale în Același, se întrerupe. Relația etică ce fundamentează discursul nu este, într-adevăr, o varietate a conștiinței a cărei rază pleacă din Eu. Ea pune în cauză eul. Această punere în cauză pleacă de la altul.

Prezența unei ființe exterioare sferei Aceluiași, prezență care îl debordează, fixează statutul său de infinit. Această debordare se distinge de imaginea unui lichid care se revarsă peste marginile unui vas, pentru că această prezență debordantă se realizează ca o poziționare în *fața* Aceluiași. Poziția în *față*, opoziția prin excelență, nu se poate realiza decît sub forma unei puneri în cauză morale. Această mișcare pleacă de la Altul. Ideea infinitului,

plusul infinit conținut în minus, se produce în mod concret sub speciile unei relații cu un chip. Doar ideea infinitului menține exterioritatea Celuilalt în raport cu Același, în ciuda acestui raport. Astfel încât aici se produce o articulare analogă argumentului ontologic: în specie, exterioritatea unei ființe e înscrisă în esența sa. Doar în acest fel nu se articulează aici un raționament, ci epifania, în calitate de chip. Dorința metafizică a celui absolut altul care animă intelectualismul (sau empirismul radical încrezător în învățătura exteriorității) își desfășoară *en-ergia* în vederea chipului sau în ideea infinitului. Ideea infinitului depășește puterile mele – nu în mod cantitativ, ci, vom vedea mai departe, punându-le în cauză. Ea nu provine din fondul nostru *a priori* și, din această cauză, ea este experiența prin excelență.

Noțiunea kantiană a infinitului se propune ca un ideal al rațiunii, ca proiecție a exigențelor sale într-un dincolo înțeles ca încheiere ideală a ceea ce se dă drept neîncheiat, fără ca neîncheiatul să se confrunte cu o *experiență* privilegiată a infinitului, fără ca el să extragă din această confruntare limitele finitudinii sale. Finitul nu se mai concepe în raport cu infinitul. Dimpotrivă, infinitul presupune finitul, pe care-l amplifică infinit (deși această trecere la limită sau această proiectare implică sub o formă nemărturisită ideea infinitului, cu toate consecințele pe care Descartes le va extrage din ea și pe care această idee de proiecție le presupune). Finitudinea kantiană se descrie în mod pozitiv prin sensibilitate, după cum finitudinea heideggeriană, prin ființa pentru moarte. Acest infinit care se referă la finit marchează punctul cel mai anticartezian al filosofiei kantiene, precum, mai târziu, al celei heideggeriene.

Hegel revine la Descartes susținând pozitivitatea infinitului, însă excluzând orice multiplicitate, propunând infinitul ca excludere a oricărui „alt” care ar putea întreține o relație cu infinitul și care, prin aceasta, ar limita infinitul. Infinitul nu poate decât să înglobeze toate relațiile. Ca și zeul lui Aristotel, el nu se raportează decât la sine, deși doar la capătul unei istorii. Raportul unei ființe particulare cu infinitul ar echivala cu intrarea ei în suveranitatea unui Stat. Ea devine infinită negîndu-și propria finitudine. Însă acest deznodămînt nu e suficient pentru a anihila protestul individului particular, apologie a ființei separate (chiar tratată ca empirică și animală) a individului care resimte ca pe o tiranie Statul dorit de rațiunea sa, în al cărui destin impersonal el nu-și mai recunoaște însă rațiunea. În această finitudine, căreia infinitul hegelian i se opune pentru a o îngloba recunoaștem finitudinea omului în fața elementelor, finitudinea omului copleșit de

se găsește (il y a), traversat în fiecare clipă de zei fără chip și împotriva cărora se exercită munca pentru a realiza siguranța, în care „altul” elementelor se revelează ca Același. Însă Altul, absolut altul – Celălalt – nu limitează libertatea Aceluiași. Chemînd la responsabilitate, el o instaurează și o justifică. Relația cu altul ca și chip vindecă de alergie. Ea este dorință, învățătură primită și opoziție pașnică a discursului. Revenind la noțiunea carteziană a infinitului – la „ideea infinitului” pusă în ființa separată de către infinit, îi reținem pozitivitatea, anterioritatea sa în raport cu orice gînd finit și cu orice gîndire a finitului, exterioritatea sa în privința finitului. Aceasta a fost posibilitatea ființei separate. Ideea infinitului – depășirea gîndirii finite de către propriul conținut – efectuează relația gîndirii cu ceea ce îi depășește capacitatea, cu ceea ce ea învață în orice clipă fără a fi violentată. Iată situația pe care o numim întîmpinarea chipului. Ideea infinitului se produce în *opoziția* discursului, în socialitate. Raportul cu acest chip, cu cel absolut altul pe care nu aș putea să-l conțin, cu altul, în acest sens, infinit, este totuși Ideea mea, o relație. Însă relația se menține fără violență – în pace cu această alteritate absolută. „Rezistența” Celuilalt nu mă rănește, nu acționează în mod negativ; ea are o structură pozitivă: etică. Prima revelație a celuilalt, presupusă de toate relațiile cu el, nu constă în a-l cuprinde în rezistența sa negativă și în a-l convinge prin viclenie. Nu lupt cu un zeu fără chip, ci răspund expresiei sale, revelației sale.

2. Chip și etică

Chipul se sustrage posesiei, puterilor mele. În epifania sa, în expresia sa, sensibilul, încă sesizabil, se transformă într-o rezistență totală la cuprindere. Această mutație nu este posibilă decît prin deschiderea unei dimensiuni noi. Într-adevăr, rezistența la cuprindere nu se produce ca o rezistență insurmontabilă, ca asprimea unei roci care frînge efortul mîinii, ca depărtarea unei stele în imensitatea spațiului. Expresia pe care chipul o introduce în lume nu pune în cauză slăbiciunea puterilor mele, ci puterea mea de a putea. Chipul, lucru încă printre celelalte lucruri, străpunge forma care, totuși, îl delimitează. Ceea ce vrea să spună, în mod concret: chipul îmi vorbește și prin aceasta mă invită la o relație cu totul străină de vreo putere care s-ar exercita, chiar de-ar fi plăcere sau cunoaștere.

Și totuși, această nouă dimensiune se deschide în aparența sensibilă a chipului. Deschiderea permanentă a contururilor formei

sale în expresie închide (*emprisonne*) într-o caricatură această deschidere care aruncă forma în aer. La limita dintre sfințenie și caricatură, chipul se oferă așadar, într-un anumit sens, unor puteri. Doar într-un anumit sens: adîncimea care se deschide în această sensibilitate modifică natura însăși a puterii care, de acum, nu mai poate cuprinde, dar poate ucide. Crima vizează, încă, un dat sensibil, și totuși ea se găsește în fața unui dat a cărui ființă nu ar putea fi *suspendată* printr-o apropiere. Ea se găsește în fața unui dat absolut neutralizabil. „Negarea” efectuată de către apropiere și uz rămîne întotdeauna parțială. Cuprinderea care contestă independența lucrului îl păstrează „pentru mine”. Nici distrugerea lucrurilor, nici vînătoarea, nici exterminarea celor vii nu vizează chipul, care nu e din lume. Ele țin încă de muncă, au o finalitate și răspund unei nevoi. Doar crima poate pretinde negarea totală. Negarea prin muncă și uz, ca și cea prin reprezentare, efectuează o cuprindere sau o comprehensiune, se bazează pe o afirmare sau o vizează – ele pot. A ucide nu înseamnă a domina, ci a anihila, a renunța în mod absolut la comprehensiune. Crima exercită o putere asupra a ceea ce scapă puterii. Ea este încă putere, căci chipul se exprimă în sensibil; și este deja neputință, fiindcă acest chip sfîșie sensibilul. Alteritatea care se exprimă în chip furnizează unica „materie” posibilă pentru negarea totală. Nu pot să vreau să ucid decît o ființare absolut independentă, care depășește în mod infinit puterile mele și care, chiar prin aceasta, nu li se opune, ci paralizează însăși puterea de a putea. Celălalt este singura ființă pe care pot să vreau să o ucid.

Dar în ce fel oare această disproporție dintre infinit și puterile mele diferă de aceea care separă un obstacol foarte mare de o forță aplicată lui? Ar fi inutil să insistăm asupra banalității crimei, care dezvăluie rezistența aproape nulă a obstacolului. Acest incident, cel mai banal din istoria umanității, corespunde unei posibilități excepționale – fiindcă reclamă negarea totală a unei ființe. Ea nu privește forța pe care această ființă o poate poseda ca parte a lumii. Celălalt, care îmi poate spune *nu* în mod suveran, se oferă vîrfului sabiei sau glonțului de revolver și întreaga tărie de nezdruncinat a celui „pentru sine” al său, cu *nu*-ul intransigent pe care îl opune, dispare din cauza faptului că sabia sau glonțul i-au atins inima. În textura lumii el nu e aproape nimic. Însă el mi se poate opune într-o luptă, poate opune, cu alte cuvinte, forței care îl lovește nu o forță de rezistență, ci *imprevizibilitatea* însăși a reacției sale. Îmi opune astfel nu o forță mai mare – o energie evaluabilă și prezentată ca și cum

ar face parte dintr-un tot –, ci transcendența însăși a ființei sale în raport cu acest tot; nu un superlativ oarecare de putere, ci chiar infinitul transcendenței sale. Acest infinit, mai tare decît crima, ne rezistă deja în chipul său, este chipul său, este *expresia* originară, este primul cuvînt: „să nu ucizi”. Infinitul paralizează puterea prin rezistența infinită la crimă, care, dură și insurmontabilă, străluminează în chipul celuiilalt, în nuditatea totală a ochilor săi fără apărare, în nuditatea deschiderii absolute a Transcendentului. Avem aici o relație nu cu o rezistență foarte mare, ci cu ceva absolut *Altul*: rezistența celui lipsit de rezistență – rezistența etică. Epifania chipului suscită această posibilitate de a măsura infinitul tentației crimei nu doar ca o tentație a distrugerii totale, ci ca imposibilitate – pur etică – a acestei tentații și tentative. Dacă rezistența la crimă nu ar fi etică, ci reală, am avea o *percepție* a ei, cu tot ceea ce, în percepție, se preschimbă în subiectiv. Am rămîne în idealismul unei conștiințe a luptei și nu în relație cu Celălalt, relație care se poate schimba în luptă, însă care debordează deja conștiința luptei. Epifania chipului este etică. Lupta cu care acest chip poate amenința *presupune* transcendența expresiei. Chipul amenință cu lupta ca într-o eventualitate, fără ca această amenințare să epuizeze epifania infinitului, fără ca ea să-și formuleze primul cuvînt. Războiul presupune pacea, prezența prealabilă și nealergică a Celuiilalt; el nu marchează primul eveniment al întîlnirii.

Imposibilitatea de a ucide nu are doar o semnificație negativă și formală; relația cu infinitul sau ideea infinitului în noi o condiționează în mod pozitiv. Infinitul se prezintă ca un chip în rezistența etică, una care paralizează puterile mele și se ridică dură și absolută din adîncul ochilor fără apărare, în nuditatea și neputința sa. Comprehensiunea acestei neputințe și a acestei lipse instaurează însăși proximitatea Altuia. Însă în acest fel epifania infinitului este expresie și discurs. Esența originară a expresiei și a discursului nu rezidă în informația pe care ar furniza-o despre o lume interioară și ascunsă. În expresie, o ființă se prezintă pe sine. Ființa care se manifestă asistă la propria sa manifestare și, în consecință, face apel la mine. Această asistență nu este neutrul unei imagini, ci o solicitare care mă privește prin neputința și Înălțimea sa. A mi se vorbi e echivalent cu a surmonta în fiecare clipă ceea ce este în mod necesar plastic în fiecare manifestare. A se manifesta ca și chip înseamnă a *se impune* dincolo de formă, manifestată și pur fenomenală, a se prezenta într-un fel, ireductibil doar la manifestare, ca directetea însăși a lui *față-către-față*, fără intermedierea nici unei imagini, în nuditatea

sa, adică în neputința și în lipsa sa. În *Dorință* se amestecă mișcările care merg spre Înălțime și Smerenia Celuilalt.

Expresia nu strălucește ca o lumină care se răspîndește fără știrea ființei strălucitoare, ceea ce ar constitui poate o definiție a frumuseții. A se manifesta asistînd la propria manifestare înseamnă a invoca interlocutorul și a se expune răspunsului și întrebării sale. Expresia nu se impune nici ca o reprezentare adevărată, nici ca un act. Ființa oferită în reprezentarea adevărată rămîne posibilitate de aparență. Lumea care mă cuprinde cînd mă angajez în ea nu poate nimic împotriva „gîndirii libere” care suspendă acest angajament sau chiar îl refuză în interior, fiind capabilă de a trăi ascunsă. Ființa care se exprimă se impune, însă cerîndu-mi ajutorul în nevoia și în nuditatea sa – în lipsa sa – fără ca eu să pot rămîne surd la chemarea ei. În așa fel încît, în expresie, ființa care se impune nu limitează, ci promovează libertatea mea, suscitîndu-mi bunătatea. Ordinea responsabilității, în care gravitatea ființei ineluctabile îngheață orice rîs, este și ordinea în care libertatea este ineluctabil invocată, în așa fel încît greutatea iremisibilă a ființei face să apară libertatea mea. Ineluctabilul nu mai are neomenescul fatalității, ci seriozitatea severă a bunătății.

Această legătură între expresie și responsabilitate – această condiție sau această esență etică a limbajului –, această funcție a limbajului anterioară oricărei dezvoltări a ființei și a splendorii sale reci permit sustragerea limbajului din supunerea sa față de o gîndire preexistentă, față de care el nu ar avea decît funcția servilă de a traduce în afară sau de a universaliza mișcările interioare. Prezentarea chipului nu este adevărată, căci adevărul se raportează la neadevăr, eternul său contemporan, și întîlnește în mod ineluctabil surîsul și tăcerea scepticului. Prezentarea ființei în chip nu lasă loc logic contradicției sale. Astfel, discursului, care deschide epifania ca și chip, nu mă pot sustrage prin tăcere, așa cum încearcă, iritat, Trasimah în prima carte a *Republicii*, fără a reuși de altfel. „A lăsa oamenii fără hrană este o greșeală pe care nici o circumstanță nu o atenuază; în cazul ei nu se aplică distincția dintre voluntar și involuntar”, spune Rabbi Yochanan¹. Înaintea lipsei oamenilor, responsabilitatea nu se măsoară decît în mod „obiectiv”. Ea e irecuzabilă. Chipul deschide discursul originar, al cărui prim cuvînt este o obligație pe care nici o „interioritate” nu o poate evita. Discurs care obligă la intrarea în discurs, început al discursului pe care raționalismul îl

1. Tratatul *Synhedrin*, 104 b.

cheamă prin legămintele sale, „forță” care convinge chiar și „oamenii care nu vor să audă”¹ și fondează astfel adevărata universalitate a rațiunii.

Dezvăluirii ființei în general, ca bază a cunoașterii și ca sens al ființei, îi preexistă relația cu ființarea care se exprimă; planului ontologiei, planul etic.

3. Chip și rațiune

Expresia nu se produce ca manifestare a unei forme inteligibile care ar lega niște termeni între ei, pentru a stabili, prin parcurgerea distanței, alăturarea părților într-o totalitate, în care termenii care se înfruntă își extrag sensul din situația deja creată de către comunitatea lor, care, la rîndul ei, își datorează semnificația tocmai termenilor reuniți. Acest „cerc al comprehensiunii” nu se impune ca eveniment originar al logicii ființei. Expresia precedă aceste efecte coordonatoare sesizabile de un terț.

Evenimentul propriu expresiei constă în a aduce mărturie despre sine garantînd în același timp această mărturie. Această atestare de sine nu se poate realiza decît prin chip, adică prin cuvînt. Ea produce începutul inteligibilității, inițialitatea însăși, princiariitatea, suveranitatea regală care comandă în mod necondițional. Principiul poate fi doar ca poruncă. A căuta influența pe care expresia ar fi suferit-o sau o sursă inconștientă din care ar emana ea ar presupune o anchetă ce ar trimite la noi mărturii și, în consecință, la sinceritatea originară a unei expresii.

Limbaajul, ca schimb de idei asupra lumii, cu gîndurile ascunse pe care le comportă, prin vicisitudinile sincerității și ale minciunii pe care le indică, presupune originaritatea unui chip, fără de care, redus la o acțiune între alte acțiuni (al cărei sens ne-ar fi impus de o psihanaliză sau o sociologie infinite), limbaajul însuși nu ar putea începe. Dacă în adîncul cuvîntului nu ar subzista această originaritate a expresiei, această ruptură în raport cu orice influență, această poziție dominantă a vorbitorului, străină de orice compromis și de orice contaminare, această directete a lui „față-către-față”, cuvîntul nu ar depăși planul activității, în raport cu care el nu este una dintre specii, deși limbaajul se poate integra unui sistem de acte și poate servi drept instrument. Limbaajul nu este posibil decît atunci cînd cuvîntul renunță tocmai la această funcție de act și cînd se întoarce la esența sa de expresie.

1. Platon, *Republica*, 327 b.

Expresia nu e menită a ne *da* interioritatea Celuilalt. Celălalt care se exprimă nu se *dă* și, în consecință, își păstrează libertatea de a minți. Însă minciuna și adevărul presupun deja autenticitatea absolută a chipului – fapt privilegiat al prezentării ființei, străin de alternativa adevărului și a non-adevărului, dejucînd ambiguitatea adevăratului și falsului pe care o riscă orice adevăr, ambiguitate în care se mișcă de altfel toate valorile. Prezentarea ființei în chip nu are statutul unei valori. Ceea ce numim chip este tocmai această excepțională prezentare de sine prin sine, incomensurabilă în raport cu prezentarea realităților date, mereu suspecte de cîte o înșelătorie, întotdeauna posibil de a fi doar visate. Pentru a căuta adevărul, eu am întreținut deja un raport cu un chip care se poate garanta pe sine, a cărui epifanie este ea însăși, într-un anumit fel, un cuvînt de onoare. Orice limbaj, înțeles ca schimb de semne verbale, se referă deja la acest cuvînt de onoare originar. Semnul verbal se plasează acolo unde cineva semnifică ceva unei persoane diferite. Semnul verbal presupune deja o autentificare a semnificantului.

Relația etică, acel „față-către-față”, este radical diferită și de orice relație care ar putea fi numită mistică și în care alte evenimente decît cel al prezentării ființei originare bulversează sau sublimează sinceritatea pură a acestei prezentări, în care echivocuri îmbătătoare îmbogățesc univocitatea originară a expresiei, în care discursul devine incantație, precum rugăciunea care se transformă în rit și liturghie, în care interlocutorii se găsesc angajați într-o dramă care a început în afara lor. Aici se manifestă caracterul rațional al relației etice și al limbajului. Nici o teamă, nici un tremur nu ar putea altera directetea relației care păstrează discontinuitatea raportului, care se refuză fuziunii și în care răspunsul nu eludează întrebarea. Activității poetice, în care, pe neștiute, apar influențe ale acestei activități, totuși, conștiente, menite a o învălui și a o legăna ca într-un ritm, în care acțiunea este susținută de însăși opera pe care ea a suscit-o, în care, într-un mod dionisiac, artistul devine, potrivit expresiei lui Nietzsche, operă de artă – acestei activități, așadar, i se opune limbajul, care rupe în fiecare clipă vraja ritmului și împiedică transformarea inițiativei într-un rol. Discursul este ruptură și început, ruptură a ritmului, care răpește și ia cu sine interlocutorii – este proză.

Chipul în care se prezintă Altul – cel absolut altul – nu îl neagă pe Același, nu îl bruschează ca o opinie, o autoritate sau un supranatural taumaturgic. El rămîne pe măsura celui care îl întîmpină, el rămîne terestru. Această prezentare este nonviolența

prin excelență, fiindcă în loc de a răni libertatea mea, o cheamă la responsabilitate și o instaurează. Nonviolență fiind, ea menține totuși pluralitatea Aceluiași și a Altuia. Ea este pace. Raportul cu Altul – cel absolut altul –, care nu are frontieră comună cu Același, nu se expune alergiei care îl cuprinde pe Același într-o totalitate și pe care se întemeiază dialectica hegeliană. Altul nu este pentru rațiune un scandal care o pune în mișcare dialectică, ci prima învățătură rațională, condiția oricărei instrucții. Pretinsul scandal al alterității presupune identitatea liniștită a Aceluiași, o libertate sigură de ea însăși, care se exercită fără scrupule și căreia cel străin nu îi aduce decît stînjeneală și limitare. Această identitate eliberată complet de orice participare, independentă în eu, își poate totuși pierde liniștea dacă altul, în loc de a o brusca apărînd pe același plan cu ea, îi vorbește, adică se arată în expresie, în chip și vine de sus. Atunci libertatea se inhibă nu ca și cum ar fi bruscată de o rezistență, ci fiindcă se descoperă arbitrară, vinovată și timidă; însă în vinovăția sa, ea se ridică la responsabilitate. Contingența, adică iraționalul, nu îi apare în afara ei, în altul, ci în ea însăși. Nu limitarea de către altul constituie contingența, ci egoismul, neîndreptățit prin el însuși. Relația cu Celălalt, ca relație cu transcendența – relație cu celălalt care pune în cauză brutalitatea spontană a destinului său immanent – introduce în mine ceea ce nu se găsea în mine. Însă această „acțiune” asupra libertății mele pune capăt violenței și contingenței și, în acest sens, instaurează Rațiunea. A afirma că trecerea unui conținut de la un spirit la altul nu se produce fără violență decît dacă adevărul predat de maestru se găsește, dintotdeauna, la elev, este echivalent cu a extrapola maieutica dincolo de uzul său legitim. Ideea de infinit în mine, implicînd un conținut care își depășește conținătorul, se desparte de prejudecata maieuticii fără a se despărți de raționalism, de vreme ce ideea infinitului nu doar că nu violentează spiritul, ci condiționează non-violența însăși, adică instaurează etica. Altul nu este pentru rațiune un scandal care o pune în mișcare dialectică, ci prima învățătură. O ființă *primind* ideea Infinitului – *primind* numai, pentru că ea nu poate veni din sine – este o ființă instruită într-o manieră non-maieutică – o ființă a cărei ființare constă în această neîntreruptă receptare a învățaturii, în această neîncetată depășire de sine (sau timp). A gândi înseamnă a avea ideea infinitului sau a fi instruit. Gîndirea rațională se referă la această instrucție. Chiar dacă ne rezumăm la structura formală a gîndirii logice, care pleacă de la o definiție, infinitul, în raport cu care se delimitează conceptele, nu s-ar putea la rîndul său defini. El trimite

prin urmare la o „cunoaștere” avînd o structură nouă. Am încercat să o fixăm ca relație cu chipul și să arătăm esența etică a acestei relații. Chipul este evidența care face posibilă evidența, ca veracitatea divină care susține raționalismul cartezian.

4. Discursul instaurează semnificația

Limbajul condiționează astfel funcționarea gîndirii raționale: el îi dă un început în ființă, o primă identitate de semnificație în chipul celui care vorbește, a celui care se prezintă desfăcînd fără încetare echivocul propriei sale imagini, a semnelor sale verbale. Limbajul condiționează gîndirea: nu limbajul în materialitatea sa fizică, ci ca atitudine a Aceluiași față de celălalt, ireductibilă la reprezentarea celui alt, ireductibilă la o intenție de gîndire, ireductibilă la o conștiință a..., de vreme ce se raportează la ceea ce nici o conștiință nu poate conține, se raportează la infinitul Celui alt. Limbajul nu se joacă în interiorul unei conștiințe, el îmi vine de la celălalt și se repercutează în conștiință punînd-o în cauză, ceea ce constituie un eveniment ireductibil la conștiința în care totul survine din interior, pînă și străinătatea suferinței. A considera limbajul ca o atitudine a spiritului nu înseamnă a-l elibera de trup, ci a da seama tocmai de esența lui întrupată, de diferența sa în raport cu natura constituantă, egologică, a gîndirii transcendente, a idealismului. Originalitatea discursului în raport cu intenționalitatea constituantă, în raport cu conștiința pură, distruge conceptul imanenței: ideea infinitului în conștiință este o depășire a acestei conștiințe a cărei întrupare oferă puteri noi unui suflet care nu mai e paralitc, puteri de întîmpinare, de dăruire, de generozitate, de ospitalitate. Însă întruparea considerată ca fapt prim al limbajului, fără indicația structurii ontologice pe care ea o împlinește, ar conduce la asimilarea limbajului cu activitatea, la prelungirea gîndirii în corporeitate, a lui *eu gîndesc* în *eu pot*, ceea ce a servit neîndoios drept prototip categoriei corpului propriu sau a gîndirii întrupate care domină o parte a filosofiei contemporane. Teza prezentată aici constă în a separa radical limbajul și activitatea, expresia și munca, în ciuda părții practice a limbajului, căreia nu i-am putea subestima importanța.

Funcția fundamentală a discursului în apariția rațiunii a fost ignorată pînă într-o epocă foarte recentă. Funcția cuvîntului era înțeleasă în dependența sa față de rațiune: cuvîntul reflectînd gîndirea. Nominalismul a fost prima încercare de a-i atribui cuvîntului o altă funcție: aceea de *instrument* al rațiunii. Funcție

simbolică a cuvîntului simbolizînd ceea ce nu poate fi gîndit, mai degrabă decît semnificant al conținuturilor gîndite, acest simbolism era echivalent cu asocierea cu un anumit număr de date conștiente, intuitive, suficiente lor înseși, nereclamînd nici o gîndire. Teoria nu avea alt scop în afara explicării unei distanțe între gîndire, incapabilă să vizeze un obiect general, și limbajul care pare să se refere la el. Distanță căreia critica lui Husserl i-a arătat caracterul aparent, subordonînd complet cuvîntul rațiunii. Cuvîntul e fereastră; dacă ecranează, trebuie respins. La Heidegger, cuvîntul esperantist al lui Husserl ia aspectul și ponderea unei realități istorice. Însă el rămîne legat de procesul comprehensiunii. Neîncrederea față de verbalism conduce la primatul incontestabil al gîndirii raționale în raport cu toate *operațiunile* expresiei, care inserează o gîndire într-o limbă ca într-un sistem de semne sau o leagă de un limbaj ce gestionează alegerea acestor semne. Cercetările moderne ale filosofiei limbajului ne-au familiarizat cu ideea unei solidarități profunde între gîndire și cuvînt. Merleau-Ponty, între alții și mai bine decît alții, a arătat că gîndirea lipsită de trup, gîndind cuvîntul înainte de a-l vorbi, gîndirea care constituie lumea cuvîntului, adăugînd-o lumii – constituită în prealabil din semnificații, într-o operațiune întotdeauna transcendentă –, era un mit. Gîndirea constă în a decupa într-un sistem de semne – în limba unui popor sau a unei civilizații – pentru a primi semnificația acestei operațiuni. Ea pornește la întîmplare, în măsura în care nu pleacă de la o reprezentare prealabilă, nici de la aceste semnificații, nici de la fraze de articulat. Gîndirea operează așadar în acel „eu pot” al corpului. Ea operează deci înainte de a-și reprezenta sau de a constitui acest corp. Semnificația surprinde gîndirea însăși care a gîndit-o.

Dar de ce limbajul, recurs la sistemul de semne, este necesar pentru gîndire? De ce obiectul, și chiar obiectul perceput, are nevoie de un nume pentru a deveni semnificație? Ce înseamnă a avea un sens? Semnificația primită de la acest limbaj întrerupat nu rămîne mai puțin, în toată această concepție, un „obiect intențional”. Structura conștiinței constituante își regăsește drepturile după medierea corpului care vorbește sau scrie. Surplusul semnificației față de reprezentare nu rezidă oare într-un mod nou – nou în raport cu intenționalitatea constituantă – de a se prezenta, mod căruia analiza „intenționalității corpului” nu îi epuizează secretul? Medierea semnului constituie oare semnificația fiindcă introduce într-o reprezentare obiectivă și statică „mișcarea” relației simbolice? Dar atunci limbajul ar fi din nou suspect de a ne îndepărta de „lucrurile însele”.

Trebuie să afirmăm contrarul. Nu medierea semnului face semnificația, semnificația (al cărui eveniment original este acel „față-către-față”) este cea care face ca funcția semnului să fie posibilă. Esența originală a limbajului nu trebuie căutată în operațiunea corporală care mi-o dezvăluie mie și altora și care, în recursul limbajului, edifică o gândire, ci în prezentarea sensului. Aceasta nu ne conduce la o conștiință transcendentală constituind obiecte, împotriva căreia se ridică cu multă și îndreptățită tărie teoria limbajului pe care tocmai am evocat-o. Căci semnificațiile nu se prezintă teoriei, adică libertății constituante a unei conștiințe transcendente; *ființa semnificației constă în a pune în cauză, într-o relație etică, însăși libertatea constituentă*. Sensul este chipul celui alt, iar orice recurgere la cuvânt se plasează deja în interiorul celui „față-către-față” original al limbajului. Orice recurgere la cuvânt presupune înțelegerea primei semnificații, însă o înțelegere care, înainte de a se lăsa interpretată ca și „conștiință a...”, este vecinătate și obligație. Semnificația este Infinitul, însă infinitul nu se prezintă unei gândiri transcendente, nici măcar activității cu sens, ci în Celălalt; el îmi face față, mă pune în cauză și mă *obligă* prin esența sa de infinit. Acest „ceva” care e numit semnificație apare în ființă o dată cu limbajul, fiindcă esența limbajului este relația cu Celălalt. Această relație nu vine să se adauge monologului interior – chiar dacă are „intenționalitatea corporală” de care vorbește Merleau-Ponty – așa cum se adaugă o adresă obiectului fabricat pe care îl punem la poștă; întâmpinarea ființei care apare în chip, evenimentul etic al socialității, comandă deja discursul interior. Iar epifania care se produce ca și chip nu se constituie ca toate celelalte ființe, tocmai pentru că ea „revelează” infinitul. Semnificația este infinitul, adică Celălalt. Inteligibilul nu este un concept, ci o inteligență. Semnificația precedă acea *Sinngebung* și indică limita idealismului în loc să o îndreptățească.

Într-un anumit sens, semnificația este, în raport cu percepția, ceea ce simbolul este în raport cu obiectul simbolizat. Simbolul desemnează inadecvarea datului conștiinței la ființa pe care o simbolizează, o conștiință nevoiașă și flămîndă de ființa care îi lipsește, de ființa care se anunță în chiar precizia cu care e trăită absența ei, o potență care presimte actul. Semnificația îi seamănă, ea este asemenea debordării ființei vizate de către intenția care vizează. Aici însă, surplusul inepuizabil al infinitului depășește actualitatea conștiinței. Această țîșnire a infinitului, sau chip – nu se mai poate spune în termeni de conștiință, în metafore referitoare la lumină și sensibilitate. Exigența etică a chipului

este cea care pune în cauză conștiința care îl întâmpină. Conștiința obligației nu mai e o conștiință, de vreme ce ea smulge conștiința centrului ei și o supune Celuilalt.

Dacă acel „față-către-față” întemeiază limbajul, dacă cea dintâi semnificație este mijlocită de chip, dacă acesta din urmă instaurază semnificația însăși în ființă – limbajul nu slujește doar rațiunii, ci e chiar rațiunea. Rațiunea, luată în sensul unei legalități impersonale, nu poate da seama de discurs, fiindcă ea absoarbe pluralitatea interlocutorilor. Rațiunea, unică, nu poate vorbi unei alte rațiuni. O rațiune immanentă unei conștiințe individuale se poate desigur concepe, într-o manieră naturalistă, ca un sistem de legi care conduce natura acestei conștiințe, individuală ca toate ființele naturale, însă, în plus, individuală ca sine-însăși. Acordul între conștiințe s-ar explica, în acest caz, prin asemănarea dintre ființe constituite în același fel. Limbajul s-ar reduce la un sistem de semne care ar suscita, de la o conștiință la alta, gânduri asemănătoare. Trebuie, astfel, să neglijăm intenționalitatea gândirii raționale, care se deschide ordinii universale, și să întâmpinăm toate riscurile unui psihologism naturalist, împotriva căruia argumentele primului volum din *Logische Untersuchungen* sînt încă valabile.

Ca urmare a acestor consecințe și pentru a ne conforma mai mult „fenomenului”, am putea numi „rațiune” coerența internă a unei ordini ideale, care s-ar realiza în ființă pe măsură ce conștiința individuală în care se învață sau se clădește ar renunța la particularitatea sa de individ și de ipseitate și fie s-ar retrage către sfera noumenală în care și-ar exersa intemporal rolul ei de subiect absolut în acel „Eu gîndesc”, fie s-ar resorbi în ordinea universală a Statului pe care ar crede, la început, că-l poate întrezări sau constitui. Limbajul ar avea, în aceste două cazuri, rolul de a dizolva ipseitatea conștiinței individuale, funciarmente antagonistă rațiunii, fie pentru a o transforma într-un „Eu gîndesc” ce nu mai vorbește, fie pentru a o face să dispară în propriul său discurs prin care, o dată apropiat de Stat, el ar trebui să îndure judecata istoriei, în loc de a rămîne eu, adică de a fi, dimpotrivă, cel care judecă istoria.

Într-un astfel de raționalism nici o societate nu mai e posibilă, adică nu mai există nici o relație ai cărei termeni să se extragă din relație.

Deși au pus pe seama animalității umane conștiința tiraniei pe care o resimte individul în fața legii impersonale, hegelienii ar trebui să explice cum este totuși cu puțință un animal rațional, cum anume particularitatea lui sine-însuși poate să fie afectată de simpla universalitate a unei idei, cum poate un egoism să abdice.

Dacă, dimpotrivă, rațiunea trăiește în limbaj, dacă, în opoziția lui „față-către-față”, strălucește raționalitatea primă, dacă primul inteligibil, prima semnificație este infinitul inteligenței care se prezintă (care îmi vorbește, adică) în chip, dacă rațiunea se definește prin semnificație, în loc ca semnificația să se definească prin impersonalele structuri ale rațiunii, dacă societatea precedă apariția acestor structuri impersonale, dacă universalitatea domnește ca prezența umanității în ochii ce mă privesc, dacă, în sfârșit, amintim că această privire face apel la responsabilitatea mea și consacră libertatea mea ca responsabilitate și dăruire de sine, pluralismul societății nu ar putea să dispară în ridicarea la rațiune. El i-ar fi condiția însăși. Rațiunea nu instaurează în mine impersonalul, ci un Eu-însumi capabil de societate, apărut în plăcere ca separat, însă a cărui separare a fost la rîndul ei necesară pentru ca infinitul – iar infinitudinea sa se realizează ca un „în față” – să poată *fi*.

5. Limbaj și obiectivitate

O lume cu sens este o lume în care există Celălalt; prin el lumea plăcerii mele devine temă avînd o semnificație. Lucrurile dobîndesc o semnificație rațională – și nu doar una utilitară –, pentru că un Altul este asociat relațiilor mele cu ele. Desemnînd un lucru, i-l desemnez celui alt. Actul desemnării modifică relația mea de plăcere și de posesie cu lucrurile, plasează lucrurile în perspectiva celui alt. A utiliza un semn nu se limitează așadar la a substitui relației directe cu un lucru o relație indirectă; a utiliza un semn îmi permite să fac lucrurile oferibile, să le detașez de folosința mea, să le alienez, să le fac exterioare. Cuvîntul care desemnează lucrurile atestă părăsirea mea și a celorlalți la ele. Obiectivitatea obiectului nu decurge dintr-o suspendare a utilizării și a plăcerii în care îl posed fără a-l asuma. Obiectivitatea rezultă din limbajul care permite să fie pusă în cauză posesia. Această desprindere are un sens pozitiv: intrarea obiectului în sfera altuia. Lucrul devine temă. A tematiza înseamnă a-i oferi Celui alt lumea prin cuvînt. „Distanța” față de obiect depășește astfel semnificația sa spațială.

Această obiectivitate este corelativă nu unei trăsături oarecare într-un subiect izolat, ci relației sale cu Celălalt. Obiectivarea se produce prin însăși lucrarea limbajului, în care subiectul se desprinde de lucrurile posedate, ca și cum și-ar survola propria existență, ca și cum ar fi detașat de ea, ca și cum existența pe care o există nu i s-ar fi întîmplat încă. Distanță mai radicală decît

orice distanță din lume. Trebuie ca subiectul să se găsească „la distanță” față de propria sa ființă, chiar față de această distanțare proprie casei, prin care el este încă în ființă. Căci o negație, chiar cînd se referă la totalitatea lumii, rămîne interioară totalității lumii. Pentru ca distanța obiectivă să se împlinească, trebuie ca, fiind în ființă, subiectul să nu fie încă în ea; trebuie ca, într-un anumit sens, el să nu se fi născut încă – să nu fie în natură. Dacă subiectul capabil de obiectivitate nu *este* încă în întregime, acest „încă nu”, această stare potențială în raport cu actul, nu desemnează mai puțin decît ființa; această stare desemnează timpul. Conștiința obiectului – tematizarea – se întemeiază pe distanța față de sine, care nu poate fi decît timp; sau, dacă se preferă, el se întemeiază pe conștiința de sine, cu condiția să fie recunoscută ca „timp” „distanța dintre sine și sine”, în conștiința de sine. Doar timpul poate desemna un „încă nu” care să nu fie și un „mai puțin decît ființă”; el nu se poate ține departe, în același timp, de ființă și de moarte, decît ca ineputabilul viitor al infinitului, cu alte cuvinte – ceea ce se produce în relația însăși a limbajului. Subiectul își survolează existența desemnînd altuia ceea ce posedă, prin vorbire. Libertatea față de sine pe care o reclamă această depozitare o are din întîmpinarea Celuilalt. El o are, pînă la urmă, din Dorință, care nu provine dintr-o lipsă sau dintr-o limitare, ci dintr-un surplus al ideii Infinitului.

Limbajul face posibilă obiectivitatea obiectelor și tematizarea lor. Husserl a afirmat deja că obiectivitatea gîndirii constă în faptul de a fi valabilă pentru toată lumea. A cunoaște în mod obiectiv ar însemna așadar a constitui gîndirea mea în așa fel încît ea să conțină o referire la gîndirea celorlalți. Ceea ce eu comunic se constituie dintru început în funcție de ceilalți. Vorbind, eu nu transmit celuilalt ceea ce e obiectiv pentru mine: obiectivul nu devine obiectiv decît prin comunicare. Însă la Husserl, Celălalt – care face posibilă această comunicare – se construiește mai întîi într-o gîndire monadică. Baza obiectivității se constituie într-un proces pur subiectiv. Definind relația cu Celălalt drept etică, se depășește o dificultate altminteri inevitabilă, dacă filosofia, contrar lui Descartes, ar pleca de la un *cogito* postulat într-o manieră absolut independentă de Celălalt.

La sfîrșitul celei de-a treia meditații, *cogito*-ul cartezian se prezintă într-adevăr ca întemeiat pe certitudinea existenței divine infinite, în raport cu care se propune și se concepe finitudinea *cogito*-ului sau îndoiala. Această finitudine nu ar putea să fie determinată, ca în filosofia modernă, fără recursul la infinit, plecîndu-se doar de la mortalitatea subiectului. Subiectul cartezian

își oferă un punct de vedere exterior sieși, pe baza căruia se poate cuprinde. Dacă, într-o primă abordare, Descartes dobîndește o indubitabilă conștiință de sine prin sine, într-o a doua abordare – reflecție asupra reflecției – el realizează condițiile acestei certitudini. Această certitudine ține de claritatea și de distincția *cogito*-ului – dar certitudinea însăși este căutată din cauza prezenței infinitului în această gândire finită, care fără această gândire și-ar ignora finitudinea: „...*manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem?*” (Ed. Tannery, T VII, pp. 45-46)¹.

Poziția gândirii în sînul infinitului care a creat-o și care i-a dat ideea de infinit se descoperă oare printr-un raționament sau printr-o intuiție, care nu pot să propună decît teme? Infinitul nu ar putea fi tematizat, iar distincția dintre raționament și intuiție nu se potrivește cu accesul la infinit. Relația cu infinitul – în dubla structură a infinitului: prezent – finitului, însă prezent în afara finitului – nu este oare străină teoriei? Noi am văzut aici relația etică. Dacă Husserl vede în *cogito* o subiectivitate fără nici un sprijin în afara ei, el constituie însăși ideea infinitului pe care și-o oferă ca obiect. Non-constituirea infinitului la Descartes lasă o poartă deschisă. Referirea *cogito*-ului finit la infinitul lui Dumnezeu nu constă într-o simplă tematizare a lui Dumnezeu. Despre orice obiect dau seama prin mine însumi, îl conțin. Ideea infinitului nu-mi poate fi obiect. Argumentul ontologic constă în transformarea acestui „obiect” în ființă, în independență în raport cu mine. Dumnezeu este Altul. Dacă a gândi constă în a te referi la un obiect, trebuie să credem că gândirea infinitului nu e o gândire. Ce este ea, în mod pozitiv? Descartes nu își pune această întrebare. În orice caz, este evident că intuiția infinitului păstrează un sens raționalist și nu va deveni, în nici un caz, invazia lui Dumnezeu prin intermediul unei emoții interioare. Descartes, mai bine decît un idealist sau decît un realist, descoperă o relație

1. „...înteleg în mod manifest că există mai multă realitate în substanța infinită decît în cea finită, și prin urmare că am în mine mai întii percepția infinitului, apoi a finitului, adică a lui Dumnezeu mai curînd decît a mea însumi. Căci în ce fel aș putea să înteleg că mă îndoiesc și că doresc, cu alte cuvinte că îmi lipsește ceva și că nu sînt cu totul perfect, dacă nu aș avea în mine nici o idee a unei ființe perfecte, în comparație cu care mi-aș cunoaște defectele?” (Trad. M.L.)

cu o alteritate totală, ireductibilă la interioritate și care, totuși, nu violează interioritatea ; o receptivitate fără pasivitate, un raport între libertăți.

Ultimul alineat din cea de-a treia meditație ne readuce la o relație cu infinitul care, prin gândire, depășește gândirea mea și devine relație personală. Contemplația se transformă în admirație, adorare și bucurie. Nu mai e vorba de un „obiect infinit”, cunoscut și tematizat, ci de o majestate : „...*placet hic aliquamdiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere et immensi huius luminis pulchritudinem quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximum cujus in hac vita capaces simus voluptatem percipi posse experimur...*”¹.

Acest alineat nu ne apare, astfel, ca un ornament stilistic sau ca un prudent omagiu adus religiei, ci ca expresie a unei transformări produse de cunoaștere : transformarea ideii infinitului în Majestate abordată ca și chip.

6. Celălalt și Alții

Prezentarea chipului – expresia – nu dezvăluie o lume interioară, prealabil închisă, adăugînd astfel o nouă regiune comprehensiunii sau cuprinderii. Dimpotrivă, ea mă cheamă, deasupra datului pe care cuvîntul îl pune în comun între noi. Ceea ce se dă, ceea ce se ia se reduc la fenomen, descoperit și oferit cuprinderii, antrenînd o existență care se supendă în posesie. Dimpotrivă, prezentarea chipului mă pune în raport cu ființa. *Existarea (l'exister) acestei ființe* – ireductibilă la fenomenalitate, înțeleasă ca realitate fără realitate – se efectuează în urgența de neamînat cu care ea reclamă un răspuns. Acest răspuns diferă de „reacția” pe care o suscită datul, fiindcă ea nu poate rămîne „între noi”, așa cum se întîmplă în cazul atitudinii mele față de un lucru. Tot ce se petrece

-
1. „...mi se pare potrivit să mă opresc cîtva timp la contemplarea lui Dumnezeu însuși, să-i cîntăresc attributele în raport cu mine, să examinez, să admir și să ador frumusețea acestei nesfîrșite lumini, atît cît privirea spiritului meu întunecat îmi va îngădui. Căci, așa cum știm prin credință că cea mai mare fericire a vieții veșnice constă doar în contemplarea acestei divine majestăți, noi experimentăm, încă de pe acum, faptul că o astfel de contemplație, deși mult mai puțin desăvîrșită, ne poate face să încercăm cea mai mare bucurie de care am fi în stare din această viață.” (Trad. M.L.)

aici „între noi” privește pe toată lumea, chipul care mă privește se plasează în lumina deplină a ordinii publice, chiar dacă mă sus-trag căutînd complicitatea unei relații private cu interlocutorul și clandestinitatea.

Limbajul, ca prezență a chipului, nu invită la o complicitate cu ființa preferată, la un „eu-tu” suficient și care ignoră universul; în franchețea sa, limbajul refuză clandestinitatea dragostei, în care își pierde franchețea și în care sensul său se schimbă în rîs sau în joc amoros. Un terț mă privește întotdeauna prin ochii celuilalt – limbajul e dreptate. Nu există o astfel de succesiune: mai întîi se prezintă chipul, iar apoi ființa, pe care el o manifestă sau o exprimă, caută dreptatea. Epifania chipului ca și chip deschide umanitatea. Chipul, în nuditatea sa de chip, îmi prezintă nuditatea săracului și a străinului; însă această sărăcie și acest exil, care fac apel la puterile mele, mă vizează; această sărăcie și acest exil nu se dau puterilor mele ca un dat, ci rămîn expresie a unui chip. Săracul, străinul se prezintă ca egali mei. Egalitatea în această sărăcie esențială constă în faptul de a se referi la un *terț*, prezent astfel la întîlnire și pe care, în sînul mizeriei sale, Celălalt îl slujește deja. El mi se alătură. Însă el mă și asociază lui pentru a sluji, îmi poruncește ca un Maestru. Această poruncă mă privește doar pentru că sînt eu însumi maestru; în consecință, este porunca de a porunci. *Tu*-ul se pune în fața unui *noi*. Între *noi* nu înseamnă să ne „înghesuim” sau să ne punem laolaltă în jurul unei sarcini comune. Prezența chipului – infinitul Altuia – este denudare, prezență a unui terț (adică a întregii umanități care ne privește) și poruncă de a porunci. Din această pricină relația cu celălalt sau discursul este nu doar o punere în cauză a libertății mele, apel venind de la Altul pentru a mă chema la responsabilitate, nu doar cuvîntul prin care renunț la posesia care mă constrînge, enunțînd o lume obiectivă și comună, ci și predică, exhortație, cuvînt profetic. Cuvîntul profetic răspunde în mod esențial epifaniei chipului, dublează orice discurs, nu ca un discurs asupra unor teme morale, ci ca moment ireductibil al discursului suscitată esențialmente de epifania chipului, în măsura în care atestă prezența terțului, a întregii umanități, în ochii care mă privesc. Orice relație socială provine din prezentarea Altuia către Același, fără intermedierea nici unei imagini sau semn, prin simpla expresie a chipului. Nu surprindem adecvat esența societății, dacă o definim prin asemănare cu genul care unește indivizi asemănători. Există, desigur, un gen uman, ca gen biologic, iar funcția comună pe care oamenii o pot exercita permite să li se aplice un concept comun. Însă comunitatea umană care se instau-rează prin limbaj – în care interlocutorii rămîn absolut separați –

nu constituie o unitate de gen. Ea se afirmă ca o rudenie între oameni. Faptul că toți oamenii sînt frați nu se explică prin asemănarea lor, și nici printr-o cauză comună căreia ei i-ar fi efectele, ca niște medalii care trimit la aceeași matriță. Paternitatea nu se reduce la o cauzalitate la care indivizii ar participa în mod misterios și care ar determina, printr-un efect nu mai puțin misterios, un fenomen de solidaritate.

Faptul original al fraternității este constituit de către responsabilitatea mea față de un chip care mă privește ca pe un străin absolut; epifania chipului coincide cu aceste două momente. Paternitatea nu este o cauzalitate, ci instaurarea unei unicități cu care unicitatea tatălui coincide și nu coincide¹. Noncoincidența constă, în mod concret, în faptul că poziția mea de frate implică și alte unicități alături de mine, așa încît unicitatea eului meu rezumă în același timp suficiența de a fi și parțialitatea mea, plasarea mea în fața altuia ca și chip. În această întîmpinare a chipului (întîmpinare care e deja responsabilitatea mea față de el și în care, în consecință, el mă abordează „de sus” și mă domină) se instaurează egalitatea. Egalitatea, altfel spus, se produce acolo unde Altul îi poruncește Aceluiași și i se revelează în responsabilitate. Cu alte cuvinte, egalitatea nu este decît o idee abstractă și un cuvînt și de aceea ea nu poate fi desprinsă de întîmpinarea chipului. Egalitatea nu este decît un moment al întîmpinării chipului.

Statutul însuși al umanului implică fraternitatea și ideea genului uman. Ea se opune radical concepției unei umanități unite prin asemănare, a unei mulțimi de familii diverse apărute din pietrele aruncate de Deucalion și care, prin lupta egoismelor, conduce la apariția cetății omenești. Fraternitatea umană are astfel un aspect dublu: ea implică individualități al căror statut logic nu se reduce la rangul de diferențe ultime într-un gen; singularitatea lor constă în faptul că fiecare se referă la ea însăși (doi indivizi avînd un gen comun nu ar fi suficient de departe unul de altul). Pe de altă parte, ea implică comuniunea cu tatăl, ca și cum comunitatea de gen nu ar apropia îndeajuns. Trebuie ca societatea să fie o comunitate frățească pentru a fi pe măsura directei – a proximității prin excelență – în care chipul se prezintă întîmpinării mele. Monoteismul indică această fraternitate umană, această idee de neam omenesc care se orientează către celălalt întîmpinat în chip, într-o dimensiune a majestății, în responsabilitatea pentru sine și pentru celălalt.

1. Vezi mai jos, p. 186.

7. Asimetria interpersonalului

Prezența chipului venind de dincolo de lume, însă angajându-mă în fraternitatea umană, nu mă zdrobește ca o esență numinoasă care produce tremur și spaimă. A fi în relație și, în același timp, a te sustrage relației înseamnă a vorbi. Celălalt *nu apare* pur și simplu în chip – asemenea unui fenomen supus acțiunii și dominației unei libertăți. Infinit îndepărtat de însăși relația în care intră, el se prezintă de la început ca un absolut. Eul se desprinde de relație, însă în sînul relației cu o ființă absolut separată. Chipul în care celălalt se întoarce către mine nu se resoarbe în reprezentarea chipului. A auzi sărăcia sa care cere dreptate nu constă în a-ți reprezenta o imagine, ci în a te defini ca responsabil, ca mai mult și, în același timp, ca mai puțin în raport cu ființa care se prezintă în chip. Mai puțin, fiindcă acest chip mă cheamă la responsabilitate și mă judecă. Ființa care se prezintă în el vine dintr-o dimensiune a majestății, dimensiune a transcendenței în care se poate prezenta ca străin fără a mi se opune ca un obstacol sau un dușman. Mai mult, fiindcă poziția mea de *eu* constă în a putea răspunde la această sărăcie esențială a celui alt, în a găsi resurse pentru a răspunde. Celălalt – care mă domină în transcendența sa – este, în aceeași măsură, și străinul, și văduva, și orfanul față de care am obligații.

Aceste diferențe între Celălalt și eu nu depind de „proprietăți” diferite care ar fi inerente „eului”, pe de-o parte, și Celui alt, pe de alta; și nici de dispozițiile psihologice diferite pe care le-ar avea în timpul întâlnirii lor. Ele țin de conjunctura Eu-Celălalt, de *orientarea* inevitabilă a ființei „plecînd de la sine” către „Celălalt”. Prioritatea acestei orientări în raport cu termenii care se instalează în ea și care, de altfel, nu pot apărea în afara ei rezumă tezele acestui studiu.

Ființa nu *este* mai *întîi*, pentru a lăsa loc apoi, explodînd, unei diversități, ai cărei termeni ar întreține relații reciproce mărturisind astfel totalitatea de proveniență, diversitate în cadrul căreia s-ar produce eventual o ființă existînd pentru sine, un eu, plasat în fața altui eu (incidente despre care s-ar putea relata printr-un discurs impersonal exterior acestor incidente). Din orientarea Eului către Celălalt nu iese nici măcar limbajul care o spune. El nu se plasează *în fața* unei corelații din care eul și-ar extrage identitatea, iar Celălalt alteritatea. Separarea limbajului nu denotă prezența a două ființe într-un spațiu eterat în care unirea funcționează doar ca ecou al separării. Separarea este mai

întîi faptul unei ființe care trăiește *undeva, din ceva*, cu alte cuvinte o ființă care juisează. Identitatea eului provine din egoismul său, căruia plăcerea îi împlinește insulara suficiență și pe care chipul o instruiește în legătură cu infinitul de care această suficiență insulară se separă. Acest egoism se întemeiază desigur pe infinitudinea altuia, care nu se poate împlini decît producîndu-se ca idee a Infinitului într-o ființă separată. Altul invocă, desigur, această ființă separată, însă această invocație nu se reduce la apelul la un corelativ. Ea lasă loc unui proces de a fi care se deduce din sine, adică rămîne separat și în stare de a se închide față de apelul însuși pe care l-a suscitât, dar capabil și de a întîmpina chipul infinitului cu toate resursele egoismului său : adică în mod economic. Cuvîntul nu se instaurează într-un mediu omogen sau abstract, ci într-o lume în care trebuie să ajuți și să dai. El presupune un eu, existență separată în plăcerea sa și care nu întîmpină cu mîinile goale chipul și vocea lui venind de pe un alt tărîm. Multiplicitatea în ființa care se refuză totalizării, dar care se conturează ca fraternitate și ca discurs, se situează într-un „spațiu” esențialmente asimetric.

8. Voință și rațiune

Discursul condiționează gîndirea, fiindcă primul inteligibil nu este un concept, ci o inteligență căreia chipul îi enunță exterioritatea inviolabilă proferînd „să nu uciți”. Esența discursului este etică. Enunțînd această teză, refuzăm idealismul.

Inteligibilul idealist constituie un sistem de relații ideale, coerente, a căror prezentare în fața subiectului echivalează cu intrarea subiectului în această ordine și cu absorbirea lui în aceste relații ideale. Subiectul nu are în el însuși nici un izvor care să nu sece sub soarele inteligibil. Voința sa este rațiune, iar separarea iluzorie (deși posibilitatea iluziei atestă existența unui izvor subiectiv, măcar subteran, pe care inteligibilul nu îl poate seca).

Idealismul dus pînă la capăt reduce întreaga etică la politică. Celălalt și eu funcționează ca elemente ale unui calcul ideal, primesc de la acest calcul ființa lor reală și se abordează mutual sub imperiul necesităților ideale care îi traversează din toate părțile. Ei joacă rolul unor momente într-un sistem, și nu pe acela de origine. Societatea politică apare ca o pluralitate care exprimă multiplicitatea articulațiilor unui sistem. În domnia finalităților, în care persoanele se definesc, desigur, ca voințe, dar în care voința însăși se definește ca ceea ce se lasă afectată de către universal, în care voința se dorește rațiune, fie ea și practică,

multiplicitatea nu se întemeiază, de fapt, decît pe speranța fericii. Principiul așa-zis animal al fericirii, ineluctabil în descrierea voinței, fie ea și rațiune practică, menține pluralismul în comunitatea spiritelor.

În această lume fără multiplicitate, limbajul își pierde întreaga sa semnificație socială, interlocutorii renunță la unicitatea lor nu din dorința unui altul, ci din dorința de universal. Limbajul ar echivala cu constituirea unor instituții raționale în care devine obiectivă și efectivă o rațiune impersonală, activă deja în persoanele ce vorbesc și care susține deja realitatea lor efectivă: fiecare ființă se definește distinctă de toate celelalte, însă voința fiecăreia – sau ipseitatea – constă de la început în a dori universalul sau raționalul, cu alte cuvinte în a-și nega propria particularitate. Împlinindu-și esența sa de discurs, devenind discurs universal coerent, limbajul ar realiza în același timp Statul universal, în care multiplicitatea se resoarbe și în care discursul se încheie, din lipsă de interlocutori.

Pentru a menține pluralitatea în ființă sau unicitatea persoanei, nu servește la nimic faptul de a distinge în mod formal voința și înțelegerea, voința și rațiunea, atunci cînd se ia hotărîrea de a nu considera ca *bună voință* decît voința care aderă la ideile clare sau care nu se decide decît din respect față de universal. Dacă voința poate aspira într-un fel sau altul la rațiune, ea este rațiune, rațiune care se caută sau care se face. Ea își revelează adevărata esență la Spinoza sau la Hegel. Acestei identificări a voinței și a rațiunii, pe care o vizează intenția ultimă a idealismului, i se opune întreaga experiență patetică a umanității, pe care idealismul hegelian sau spinozist o consideră subiectivă sau imaginară. Interesul acestei opoziții nu rezidă în protestul individului care refuză sistemul și rațiunea, cu alte cuvinte în arbitrarul său, protest pe care, în consecință, discursul coerent nu ar putea să-l reducă prin persuasiune la tăcere, ci în afirmația care face să trăiască această opoziție. Opoziția nu constă, într-adevăr, în a închide ochii asupra ființei și în a lovi astfel, nebunește, cu capul în zid pentru a depăși în sine conștiința propriilor deficiențe în ființă, a propriei sărăcii și a propriului exil, pentru a transforma o umilință într-un orgoliu disperat. Ea are certitudinea surplusului pe care îl comportă – în raport cu ființa plină sau imuabilă sau în act – o existență separată de ea și care astfel o dorește, *cu alte cuvinte a surplusului care se produce prin vecinătatea cu infinitul*¹, surplus neîntrerupt care împlinește

1. Cf. mai jos: „Adevărul voirii”, p. 212.

infinitudinea infinitului. Protestul împotriva identificării voinței și rațiunii nu se complace în arbitrar, fapt care prin absurditatea și imoralitatea sa ar justifica de îndată această identificare. El pleacă de la certitudinea că idealul unei ființe desăvârșite din veșnicie, a unei ființe care nu se gîndește decît la sine însăși, nu ar putea sluji drept etalon ontologic unei vieți, unei deveniri, capabile de o înnoire a Dorinței, capabilă de societate. Viața nu se înțelege doar ca o simplă diminuare, o decădere, un embrion sau ca o virtualitate a ființei. Individualul și personalul contează și acționează independent de universalul care le-ar fasona și plecînd de la care, de altfel, existența individualului sau decăderea din care el apare rămîn inexplicate. *Individualul și personalul sînt necesare pentru ca infinitul să se poată produce ca infinit.* Imposibilitatea de a trata viața în funcție de ființă se manifestă cu putere la Bergson, unde durata nu mai este imitația deficientă a unei eternități imobile, sau la Heidegger, unde posibilitatea nu se mai referă ca o δύναμις la un έργον. Heidegger desprinde viața de această finalitate a potenței tinzînd către act. Faptul de a putea exista un mai mult decît ființa sau un deasupra ființei se traduce în ideea de creație care, în Dumnezeu, depășește o ființă etern satisfăcută de sine. Însă această noțiune de ființă deasupra ființei nu vine din teologie. Dacă ea nu a jucat un rol în filosofia occidentală de sorginte aristotelică, ideea platonice a Binelui îi asigură demnitatea unei gîndiri filosofice; această gîndire nu trebuie redusă, așadar, la o simplă probă de înțelepciune orientală.

Dacă subiectivitatea nu ar fi decît un mod deficient al ființei, distincția dintre voință și rațiune ar conduce, într-adevăr, la conceperea voinței ca arbitrar, ca simplă negație a unei rațiuni embrionare sau virtuale moțîind într-un eu, în consecință, ca o negație a acestui eu și ca o violență față de sine însuși. Dimpotrivă, dacă subiectivitatea se definește ca o ființă separată în relație cu un altul absolut altul sau cu Celălalt – dacă, altfel spus, chipul este cel care aduce prima semnificație, adică apariția însăși a raționalului, voința se distinge în mod funciar de inteligibilul pe care nu trebuie să-l înțeleagă și în care nu trebuie să dispară, fiindcă inteligibilitatea acestui inteligibil constă tocmai în comportamentul etic, adică în responsabilitatea la care este invitată voința. Voința este liberă să-și asume această responsabilitate în sensul pe care-l va dori, însă nu e liberă să refuze responsabilitatea, nu e liberă să ignore lumea orientată de sens în care chipul celui alt a introdus-o. În *întîmpinarea chipului*, voința se deschide rațiunii. Limbajul nu se limitează la trezirea maieutică a unor gînduri, comune tuturor ființelor. El nu accelerează maturarea interioară a unei rațiuni comune. El instruieste și introduce

noul într-o gândire; introducerea noului într-o gândire, ideea infinitului – iată lucrarea însăși a rațiunii. Noul absolut e Celălalt. Raționalul nu se opune față de ceea ce este experimentat. Experiența absolută, experiența a ceea ce în nici un fel nu e *a priori*, este însăși rațiunea. Descoperindu-l pe Celălalt ca și corelativ al experienței, descoperindu-l pe cel care e esențialmente în sine, care poate vorbi și care nu se impune ca obiect – conciliem noutatea adusă de experiență cu vechea exigență socratică a unui spirit pe care nimic nu îl poate violenta, exigență reluată de Leibniz – atunci când refuză monadelor ferestrele. Prezența etică este în același timp alta și se impune fără violență. Activitatea rațiunii întemeiată pe cuvânt, subiectul, nu renunță la unicitatea sa, ci își confirmă separarea. El nu intră în propriul său discurs pentru a se topi în el. El rămîne apologie. Trecerea la rațional nu e o dezindividuale, tocmai pentru că e limbaj, adică răspuns adresat ființei care îi vorbește în chip și care nu tolerează decît un răspuns personal, adică un act etic.

C. Relația etică și timpul

1. Pluralismul și subiectivitatea

Efectuându-se în concret, ca locuire și economie, separarea face posibil raportul cu exterioritatea desprinsă, absolută. Această relație, metafizica, se efectuează originar prin epifania Celuilalt, în chip. Separarea se realizează între termeni absoluți și totuși relaționați, între termeni care se retrag din relația pe care o întrețin, care nu renunță la ea în beneficiul unei totalități pe care această relație ar schița-o. Astfel, relația metafizică realizează o existare (*exister*) multiplă, pluralismul. Însă această relație nu ar realiza pluralismul dacă structura formală a relației ar epuiza esența relației. Trebuie explicitată puterea pe care o au ființele plasate în relație de a se absolvi de relație. Această putere comportă pentru fiecare dintre termenii separați un sens diferit al absolvirii. Metafizicianul nu e absolut în același sens ca și Metafizicul/Obiectul Metafizic (*le Métaphysique*). Dimensiunea majestății din care Metafizicul/Obiectul Metafizic vine către Metafizician indică un soi de non-omogenitate a spațiului, astfel încât o multiplicitate radicală, diferită de multiplicitatea numerică, să se poată produce. Multiplicitatea numerică rămâne fără apărare în fața totalității. Pentru ca o multiplicitate să se poată produce în ordinea ființei, nu e suficientă *dezvăluirea* (în care ființa nu doar se manifestă, ci se efectuează, se exaltă, se exercită sau domnește), nu e suficient ca *producția* sa să strălucească în splendoarea rece a adevărului. În această splendoare, diversitatea dispare sub privirea panoramică pe care splendoarea o cheamă. Contemplația însăși se absoarbe în această totalitate și instaurează, astfel, această ființă eternă și obiectivă sau această „natură impasibilă care strălucește prin veșnica sa frumusețe”, potrivit expresiei lui Pușkin – în care sensul comun recunoaște prototipul ființei și care, pentru filosof, îi conferă totalității întregul său prestigiu. Subiectivitatea cunoașterii nu poate sparge această totalitate care se reflectă în subiect sau care reflectă subiectul. Totalitatea obiectivă *rămâne exclusivă* față de orice

altul în ciuda denudării sale, adică în ciuda apariției sale către un altul. Contemplația se definește, poate, ca un proces prin care ființa se revelează fără a înceta să fie una. Filosofia pe care ea o orientează este suprimarea pluralismului.

Pentru ca o multiplicitate să se poată menține, trebuie ca în ea să se producă o subiectivitate care să nu poată căuta o congruență cu ființa în care se produce. Trebuie ca ființa să se exercite printr-o dezvoltare continuă, ca fiind – în chiar ființa sa – curgătoare către un eu care o abordează, însă curgând către el în mod infinit, fără să sece, arzând fără să se consume. Dar această abordare nu se poate concepe ca o cunoaștere în care subiectul cunoscător se reflectă și se absoarbe. Aceasta ar însemna distrugerea imediată a acestei exteriorități a ființei, printr-o reflexie totală, pe care o vizează cunoașterea. Imposibilitatea reflexiei totale nu trebuie definită în mod negativ, ca finitudine a unui subiect cunoscător care, muritor și deja angajat în lume, nu accede la adevăr; ea trebuie definită ca *surplus* al relației sociale în care subiectivitatea rămîne „în fața a...”, în direcția acestei întîmpinări, și nu se măsoară prin adevăr. Relația socială însăși nu este o relație oarecare, una printre multe altele care se pot produce în ființă, ci evenimentul ei ultim. Cuvintele înseși, prin care îl enunț și a căror pretenție la adevăr – postulînd o reflexie totală – respinge caracterul de nedepășit al relației de față-către-față, îl confirmă totuși prin faptul de a enunța acest adevăr, de a-l spune celuilalt. Multiplicitatea presupune deci o obiectivitate definită în imposibilitatea reflexiei totale, în imposibilitatea de a confunda într-un tot eul și non-eul. Această imposibilitate nu e negativă (fiindcă ar însemna să fie definită tot în raport cu idealul adevărului contemplat). Această imposibilitate ține de surplusul epifaniei Altuia, care mă domină de la înălțimea sa.

Această fundamentare a pluralismului nu încremenește în izolare termenii care constituie pluralitatea. Menținîndu-i împotriva totalității care i-ar absorbi, ea îi lasă, în același timp, în comerț sau în război. Acești termeni nu se definesc nici o clipă drept propriile lor cauze – fiindcă aceasta le-ar răpi orice receptivitate și orice activitate, i-ar închide pe fiecare în propria interioritate și i-ar izola ca pe niște zei epicurieni trăind în interstițiile ființei sau ca pe niște zei imobilizați în acel între-timp¹ al artei, lăsați pentru veșnicie pe marginea intervalului, pe pragul unui viitor care nu se produce niciodată, statui care se privesc cu ochii goi, idoli care, contrar lui Gyges, se expun și nu se văd.

1. Cf. articolul nostru „Réalité et son ombre”, în *Temps modernes*, noiembrie 1948.

Analizele noastre asupra separării au deschis o altă perspectivă. Forma originară a acestei multiplicități nu se produce totuși nici ca un război, nici ca un comerț. Războiul și comerțul presupun chipul și transcendența ființei apărînd în chip. Războiul nu decurge din faptul empiric al multiplicității ființelor care se limitează; prezența unei ființe limitează inevitabil o altă ființă, însă războiul nu izbucnește sub pretextul că violența ar coincide cu această limitare. Limitarea nu este, prin ea însăși, violență. Limitarea nu se concepe decît într-o totalitate în care părțile se definesc reciproc. Definiția este departe de a fi violentă față de identitatea termenilor reuniți în totalitate; dimpotrivă, ea asigură această identitate. Limita separă și unește într-un tot. Realitatea fragmentată în concepte care se limitează reciproc formează o totalitate prin chiar această fragmentare. Ca joc de forțe antagoniste, lumea formează un tot și se deduce sau trebuie să se deducă, într-o gîndire științifică completă, dintr-o formă unică. Ceea ce am fi tentați să numim antagonism de forțe sau de concepte presupune o perspectivă subiectivă și un pluralism de voințe. Punctul spre care această perspectivă converge nu face parte din totalitate. Violența în natură trimite astfel la o existență, nelimitată de o altă și situată în afara totalității. Însă excluderea violenței de către ființe susceptibile să se integreze într-o totalitate nu echivalează cu pacea. Totalitatea absoarbe multiplicitatea ființelor pe care o implică pacea. Doar ființele capabile de război se pot înălța pînă la pace. Ca și pacea, războiul presupune ființe structurate altfel decît ca părți ale unei totalități.

Războiul se distinge deci de opoziția logică dintre *unul* și *altul*, prin care unul și altul se definesc într-o totalitate care se poate cuprinde panoramic și de care ar depinde însăși opoziția lor. În război, ființele refuză să aparțină unei totalități, refuză comunitatea, refuză legea; nici o frontieră nu îl oprește pe unul în celălalt și nu îl definește. Ele se afirmă ca transcendent față de totalitate, fiecare identificîndu-se nu prin locul său în tot, ci prin *sinele* său.

Războiul presupune transcendența antagonistului. El e purtat împotriva unui om. Se înconjoară de onoruri și le acordă – vizează o prezență care vine întotdeauna de altundeva, o ființă care apare într-un chip. El nu e nici vînătoare, nici luptă cu un element. Posibilitatea pe care o păstrează adversarul de a dejuca cele mai exacte calcule traduce separarea, ruptura totalității prin care adversarii se abordează. Războinicul își asumă un risc. Nici o logistică nu garantează victoria. Calculele, care permit totuși determinarea rezultatului unui joc de forțe într-o totalitate, nu hotărăsc soarta războiului. Ea se menține la limita dintre o supremă

încredere în sine și un risc suprem. Războiul e un raport între ființe exterioare totalității și care, în consecință, nu se ating.

Însă această violență, imposibilă între ființe gata de a constitui o totalitate – gata, adică, de a o reconstitui –, ar fi oare posibilă între ființe separate? Cum ar putea întreține niște ființe separate o relație, fie ea și una de violență? Refuzul totalității prin război nu interzice relația, de vreme ce în război adversarii se caută.

Relația între ființe separate ar fi într-adevăr absurdă dacă acești termeni s-ar defini ca substanțe, fiecare fiind *causa sui*, de vreme ce, pure activități, nelăsând loc (*ne donnant prise*) nici unei acțiuni, termenii nu ar fi putut suferi nici o violență. Însă relația de violență nu rămîne la nivelul conjuncturii, doar formale, a relației. Ea implică o structură determinată de termeni în relație. Violența nu afectează decît o ființă care, în același timp, poate fi cuprinsă și scapă oricărei cuprinderi. Fără această contradicție vie în ființa care suferă violența, desfășurarea forței violente s-ar reduce la o muncă.

Pentru ca relația între ființe separate să fie posibilă, ar trebui deci ca termenii multipli să fie parțial independenți și parțial în relație. Noțiunea de libertate finită se impune astfel reflexiei. Pe ce se poate însă întemeia această noțiune? A spune că o ființă este parțial liberă pune îndată problema raportului care există între partea liberă, *causa sui*, și partea non liberă. A spune că cea dintîi e împiedicată în cea din urmă ne readuce indefinit la aceeași dificultate. Cum poate partea liberă, *causa sui*, să fie afectată în vreun fel de partea non liberă? Finitudinea libertății nu trebuie așadar să însemne o limită oarecare în substanța ființei libere, scindată într-o parte dotată cu o cauzalitate proprie și într-o parte supusă unor cauze exterioare. Noțiunea de independență trebuie surprinsă altundeva decît în cauzalitate. Independența nu ar echivala cu ideea de *causa sui*, dezmințită de altfel de nașterea ne-aleasă și imposibil de ales (marea dramă a gîndirii contemporane), naștere care situează voința într-o lume anarhică, adică fără origine.

În relația care nu constituie o totalitate, ființele în război nu pot așadar să fie descrise prin libertate; libertatea este o abstracțiune care se dezvăluie contradictorie de îndată ce i se presupune o limitare.

O ființă în același timp independentă de o alta și totuși oferită ei este o ființă temporală: violenței inevitabile a morții ea îi opune timpul său, care este amînarea însăși. Nu libertatea finită este cea care face inteligibilă noțiunea de timp; timpul dă un sens noțiunii de libertate finită. Timpul e tocmai faptul că existența

ființei muritoare – oferită violenței – nu este ființa pentru moarte, ci acel „nu încă”, un fel de a fi împotriva morții, o retragere față de moarte în chiar sînul apropierei sale inexorabile. În război este ucis cel care este îndepărtat de moarte, cel care *pentru moment* există în mod complet. În război se recunoaște astfel realitatea timpului, care separă ființa de propria sa moarte, realitatea unei ființe luînd poziție față de moarte, adică, în fine, realitatea unei ființe conștiente de interioritatea sa. Ca și *causa sui* sau ca libertate, ființele ar fi nemuritoare și nu ar putea, dintr-un soi de ură surdă și absurdă, să se agațe unele de altele. Doar oferite violenței, nimic altceva decît muritoare, ființele ar fi moarte într-o lume în care nimic nu se opune la nimic și al cărei timp s-ar disloca în eternitate. Noțiunea unei ființe muritoare, însă temporale, a unei ființe surprinse în voința sa – noțiune pe care o vom dezvolta – se distinge funciarmente de orice cauzalitate care conduce la ideea de *causa sui*. O asemenea ființă se expune, dar se și opune violenței. Violența nu i se întîmplă ca un accident afectînd o libertate suverană. Priza pe care o are violența asupra acestei ființe – mortalitatea acestei ființe – este un fapt originar. Însăși libertatea nu este altceva decît amînarea ei prin timp. Nu este vorba de o libertate finită, în care s-ar produce un straniu amestec de activitate și pasivitate, ci de o libertate originar nulă, oferită altuia în moarte, dar în care timpul țîșnește ca o destindere : voința liberă este mai curînd necesitate destinsă și amînată decît libertate finită. Destindere sau distensiune – amînare prin care nimic nu e încă definitiv, nimic nu e încheiat, găsire a unei dimensiuni a adăpostirii acolo unde inexorabilul este iminent.

Contactul sufletului cu corpul de care dispune se transformă în non-contactul unei lovituri în gol. Trebuie ținut cont – dar cum să ții cont? – de îndemînarea adversarului, care nu se rezumă la forță. Iar îndemînarea mea amînă inevitabilul. Pentru a reuși, lovitura trebuie dată acolo unde adversarul a fost absent ; pentru a fi parată, trebuie să mă retrag din punctul în care mă atinge. Violența și ambuscada – artă a lui Ulise – constituie esența războiului. Această îndemînare se înscrie în existența însăși a corpului. Ea este suplete – simultaneitate a prezenței și a absenței. Corporeitatea este modul de existență a unei ființe a cărei prezență se amînă în însăși momentul prezenței sale. O asemenea distensie în tensiunea clipei nu poate veni decît dintr-o dimensiune infinită care mă separă de altul, în același timp prezent și încă pe drum, dimensiune pe care o deschide chipul celuilalt. Războiul nu se poate produce decît atunci cînd se oferă violenței o ființă care își amînă moartea. El nu se poate produce decît acolo

unde discursul a fost posibil : discursul susține războiul. De altfel, violența nu vizează doar să dispună de altul așa cum se dispune de un lucru, ci, deja la limita crimei, ea provine dintr-o negație nelimitată. Ea nu poate viza decît o prezență, ea însăși infinită, în ciuda inserției sale în cîmpul puterilor mele. Violența nu poate viza decît un chip.

Nu libertatea este cea care dă seama de transcendența Celuilalt, transcendența Celuilalt dă seama de libertate; transcendența Celuilalt în raport cu mine este infinită și nu are, așadar, aceeași semnificație ca și transcendența mea în raport cu el. Riscul pe care-l comportă războiul măsoară distanța care separă corpurile în lupta corp la corp. Celălalt, cuprins de forțele care încearcă să-l supună, expus forțelor, rămîne imprevizibil, adică transcendent. Transcendență care nu se descrie în mod negativ, ci se manifestă în mod pozitiv în rezistența morală a chipului față de violența crimei. Forța Celuilalt este de la bun început morală. Libertatea – fie și a războiului – nu se poate manifesta decît în afara totalității, însă acest „în afara totalității” se deschide prin transcendența chipului. A gîndi libertatea în sînul totalității înseamnă a o reduce la rangul unei indeterminări în ființă și a o integra de îndată într-o totalitate, închizînd totalitatea peste „găuri” de determinare și căutînd prin psihologie legile unei ființe libere !

Dar relația care susține războiul – relație asimetrică cu acel Altul care, pentru că este infinit, deschide timpul, transcende și domină subiectivitatea (eul nu e transcendent în raport cu Altul în același sens în care Altul este transcendent în raport cu Eul) – poate lua aspectul unei relații simetrice. Chipul, a cărui epifanie etică echivalează cu solicitarea unui răspuns (pe care doar violența războiului și negarea sa ucigașă pot încerca să o reducă la tăcere), nu se mulțumește cu „bunele intenții” și cu o platonică bunăvoință. „Buna intenție” și „platonica bunăvoință” nu sînt decît reziduul unei atitudini adoptate acolo unde există o juisare produsă de lucruri, acolo unde cineva se poate lipsi de ele și le poate dărui. Prin aceasta, independența eului și poziția sa față de *cel absolut altul* pot apărea într-o istorie și într-o politică. Separarea se găsește cuprinsă într-o ordine în care asimetria relației impersonale se șterge, în care eul și altul devin interschimbabili în comerț și în care orice om particular, individuație a genului om apărînd în istorie, se substituie eului și celuilalt.

Separarea nu se șterge în acest echivoc. Se cuvine acum să arătăm sub ce formă concretă se pierde libertatea separării și în ce sens ea se menține în chiar această pierdere și cum poate reapărea.

2. Comerțul, relația istorică și chipul

În calitate sa operantă, voința asigură acel *acasă* (*chez soi*) al ființei separate. Însă voința rămîne neexprimată în lucrarea sa care are o semnificație, dar rămîne mută. Munca în care ea se exersează se inserează vizibil în lucruri, dar voința devine de îndată absentă, de vreme ce lucrarea îmbracă anonimatul mărfii, anonimat în care, ca salariat, însuși lucrătorul poate dispărea.

Ființa separată poate, desigur, să se închidă în propria interioritate. Lucrurile nu ar putea lovi în mod absolut această interioritate, iar înțelepciunea epicuriană trăiește din acest adevăr. Însă voința în care ființa se exercită, ținând într-un fel în mână toate firele care îi acționează ființa, se expune Celuilalt prin chiar lucrarea sa. Exercițiul său se vede ca un lucru, fie și prin inserția corpului în lumea lucrurilor, în așa fel încît corporeitatea descrie regimul ontologic al unei alienări prime față de sine, contemporană cu evenimentul însuși prin care sinele își asigură, împotriva necunoscutului elementelor, independența, adică posesia de sine sau securitatea. Voința care echivalează cu ateismul – care se refuză Celuilalt, ca unei influențe care se exercită asupra unui Eu sau care îl ține în năvodul său invizibil, care se refuză Celuilalt ca unui Zeu care locuiește Eul – voința care se smulge acestei posesiuni, acestui entuziasm, se îndreaptă către Celălalt prin lucrarea sa; această lucrare îi asigură, totuși, o interioritate. Interioritatea nu epuizează astfel existența ființei separate.

Ideea de *fatum* dădea seama de transformarea în rol a oricărui eroism. Eroul se trezește jucînd un rol într-o dramă depășind intențiile sale eroice, care – prin chiar opoziția lor la această dramă – grăbesc împlinirea scopurilor străine acestor intenții. Absurditatea acestui *fatum* dejoacă voința suverană. De fapt, inserarea într-o voință străină se produce prin intermediul unei lucrări care se separă de autorul său, de intențiile sale, de posesia sa și pe care se înstăpînește o altă voință. Munca, făcînd să intre ființă în posesia noastră, se desface de ea *ipso facto*, i se abandonează Celuilalt, într-un fel oarecare, în chiar suveranitatea puterilor sale.

Orice voință se separă de lucrarea sa. Mișcarea proprie actului constă în a ajunge în necunoscut, în a nu putea măsura toate consecințele. Necunoscutul nu rezultă dintr-o ignoranță de fapt. Necunoscutul la care ajunge actul rezistă oricărei cunoașteri, nu se plasează în lumină, de vreme ce el desemnează sensul pe care lucrarea îl dobîndește plecînd de la altul. Altul poate să mă

deposedeze de lucrarea mea, să o ia sau să o cumpere și să orienteze astfel chiar comportamentul meu. Mă expun instigării. Lucrarea se consacră acestei *Sinnggebung* străine, începînd chiar cu originea ei în mine. E important să subliniem că această destinație a lucrării consacrate unei istorii pe care nu o pot prevedea – fiindcă nu o pot vedea – se înscrie în esența însăși a puterii mele și nu rezultă din prezența contingentă a altor persoane alături de mine.

Puterea nu se confundă în întregime cu propriul său elan, nu își însoțește opera pînă la capăt. O separare se adîncește între producător și produs. La un moment dat, producătorul nu mai continuă, rămîne în urmă. Transcendența sa rămîne la mijlocul drumului. Contrar transcendenței expresiei, în care ființa care se exprimă asistă personal la lucrarea expresiei, producția atestă autorul operei în absența autorului, ca formă plastică. Acest caracter inexpressiv al produsului se reflectă în mod pozitiv în valoarea sa de piață, în adecvarea sa la alții, în posibilitatea de a îmbrăca sensul pe care alții i-l vor acorda, de a intra într-un context cu totul diferit de cel care îi dă naștere. Lucrarea nu se apără împotriva acelei *Sinnggebung* a celuiilalt și expune voința care a produs-o contestării și necunoașterii, ea se acordă cu scopurile unei voințe străine și se lasă posedată. Voirea (*le vouloir*) voinței vii *amîna* această aservire și, în consecință, voiește împotriva celuiilalt și a amenințării sale. Însă acest mod al voinței de a juca un rol în istoria pe care nu a dorit-o marchează limitele interiorității: voința este prinsă în evenimente care nu se vor dezvălui decît istoricului. Evenimentele istorice se înlănțuiesc în opere (*oeuvres*). Voințele fără opere nu constituie o istorie. Nu există o istorie pur interioară. Istoria în care interioritatea fiecărei voințe nu se manifestă decît în mod plastic – în mutismul produsului – este o istorie economică. În istorie, voința încremenește într-un personaj interpretat pe baza operei sale în care se obnubilează esența voinței producătoare a lucrurilor, dependentă de lucruri, însă luptînd împotriva acestei dependențe care o abandonează celuiilalt. Atîta vreme cît voința, într-o ființă care vorbește, își reia și apără opera împotriva voinței străine, istoriei îi lipsește reculul din care ea trăiește. Domnia istoriei începe în lumea realităților-rezultat, lume de „opere complete”, moștenire de voințe moarte.

Ființa *voirii* (*vouloir*) nu se joacă așadar întreagă în interiorul sinelui. Capacitatea eului independent nu conține propria sa ființă. Voirea (*vouloir*) scapă *voirii* (*vouloir*). Opera este întotdeauna, într-un anumit sens, un act ratat. Nu sînt în întregime ceea ce vreau să fac. De unde rezultă un cîmp de investigație nelimitat

pentru psihanaliză sau sociologie, care cuprind voința pe baza apariției sale în operă, o surprind în comportamentul său sau în produsele sale.

Ordinea ostilă voinței desprinse de opera sa și a cărei *voire* (*vouloir*) se găsește astfel modificată, ține de voințe străine. Opera are un sens pentru alte voințe, ea poate sluji un altul și se poate întoarce eventual împotriva autorului său. „Contrasensul” pe care îl dobîndește rezultatul voinței retrase din opera sa ține de voința care a supraviețuit. Absurdul are, totuși, un sens pentru cineva. Destinul nu precedă istoria, ci o urmează. Destinul este istoria istoriografilor, povestire a supraviețuitorilor, care interpretează, adică utilizează operele morților. Reculul istoric care face posibile această istoriografie, această violență, această aservire se măsoară prin timpul necesar pentru ca voința să își piardă complet opera. Istoriografia povestește felul în care supraviețuitorii își însușesc operele voințelor moarte; ea se întemeiază pe uzurparea realizată de către învingători, adică de către supraviețuitori; ea povestește aservirea, uitînd viața care luptă împotriva sclaviei.

Faptul că *voirea* își scapă ei înseși, că *voirea* nu se conține, echivalează cu posibilitatea pentru alții de a se înstăpîni pe operă, de a o aliena, de a o dobîndi, de a o cumpăra, de a o smulge. Voința însăși ia astfel un sens pentru un altul, ca și cum ar fi un lucru. În relația istorică, o voință nu abordează desigur o altă voință ca pe un lucru. Relația nu se aseamănă cu cea care caracterizează munca. În comerț și în război, raportul cu operele rămîne un raport cu autorul. Însă, prin aurul care îl cumpără sau prin oțelul care îl ucide, celălalt nu este abordat din față; comerțul vizează piața anonimă, războiul se duce împotriva unei mase, cu toate că și unul, și celălalt traversează intervalul unei transcendențe. Lucrurile materiale, pîinea și vinul, haina și casa, ca și vîrfurile de oțel, pot atinge acel „pentru sine” al voinței. Partea de adevăr veșnic pe care o comportă materialismul ține de faptul că voința umană se lasă atinsă prin operele sale. Vîrfurile sabiei – realitate fizică – poate să excludă din lume o activitate cu sens, un subiect, un „pentru sine”. Această mare banalitate este totuși cît se poate de uimitoare; acel *pentru sine* al voinței, de nezdrun-cinat în fericirea sa, se expune violenței; spontaneitatea *suferă*, se schimbă în contrariul său. Oțelul nu atinge o ființă inertă, aurul nu atrage un lucru, ci o voință care, în calitate de voință, în calitate de „pentru sine”, ar fi trebuit să fie imunizată împotriva oricărei atingeri. Violența recunoaște, însă atenuează voința. Amenințarea și seducția acționează strecurîndu-se în interstițiul care separă opera de voință. Violența este corupție – seducție și

amenințare – în care voința se trădează. Acest statut al voinței este corpul.

Corpul depășește categoriile unui lucru, însă nu coincide cu rolul de „corp propriu” de care eu dispun în actul meu voluntar și prin care *eu pot*. Ambiguitatea rezistenței corporale care se transformă în mijloc și din mijloc în rezistență nu dă seama de hybrisul său ontologic. Corpul, în chiar activitatea sa, în pentru sinele său, se transformă în lucru și e tratat ca atare. Este ceea ce exprimăm într-un mod concret spunând că el se menține între sănătate și boală. Prin corp nu doar că ignorăm, ci putem chiar să maltratăm acel „pentru sine” al persoanei, nu doar că o ofensăm, ci chiar o aservim. „Sînt tot ceea ce veți binevoi” spune Sganarelle, copleșit de lovituri. Asupra corpului nu adoptăm succesiv și cu totul independent mai întîi punctul de vedere biologic și, după aceea, „punctul de vedere” care, din interior, îl menține ca și corp propriu. Originalitatea corpului constă în coincidența celor două puncte de vedere. Este paradoxul și esența timpului însuși mergînd către moarte, în care voința e atinsă ca lucru de către lucruri – prin vîrfurile de oțel sau prin chimia țesuturilor (datorate vreunui ucigaș sau neputinței medicilor) –, însă își acordă o amîinare și amîină contactul prin acel *împotriva-morții* al amînării. Voința este esențialmente violabilă – are trădarea în esența sa. Nu doar ofensabilă în demnitatea sa – ceea ce ar confirma caracterul său inviolabil –, ci chiar susceptibilă de a fi forțată și aservită ca voință, de a deveni suflet de sclav. Aurul și amenințarea nu o forțează numai să își vîndă produsele, ci să se vîndă și pe sine. Sau, mai mult, voința umană nu este eroică.

Corporeitatea voinței trebuie să fie interpretată plecîndu-se de la această ambiguitate a puterii voluntare care se expune altora în mișcarea sa centripetă de egoism. Corpul este regimul său ontologic, și nu obiectul său. Corpul, în care poate străluci expresia și în care egoismul voinței devine discurs și opoziție prin excelență, traduce, în același timp, intrarea eului în calculele celuilalt. Astfel devine posibilă o interacțiune de voințe sau o istorie – interacțiune între voințe definite fiecare ca și *causa sui*, de vreme ce acțiunea asupra unei pure activități ar presupune o pasivitate în această activitate. Vom trata mai tîrziu chestiunea mortalității, fundament al ambiguității pe care regimul ontologic al corpului îl indică.

Însă independența totală a voinței nu se realizează oare în curaj? Curajul, puterea de a privi moartea, pare la prima vedere să desăvîrșească independența totală a voinței. Cel care își acceptă moartea rămîne expus violenței asasinului, dar nu refuză el pînă la capăt să-și dea acordul unei voințe străine? Doar dacă celălalt

nu dorește chiar această moarte. În acest caz, deși refuză să-și dea acordul, voința dă satisfacție, prin rezultatul conduitei sale, tocmai prin *opera* sa, voinții străine. În situația extremă a luptei pe viață și pe moarte, refuzul de a fi de acord cu o voințe străină se poate transforma în satisfacție acordată acestei voinți ostile. Așadar, acceptarea morții nu conferă siguranță rezistenței împotriva voinței ucigașe a celuilalt. Dezacordul absolut cu o voință străină nu exclude împlinirea scopurilor acestei voințe. A refuza să îl slujești pe celălalt prin viața ta nu exclude faptul de a-l servi prin moartea ta. Ființa care vrea nu epuizează prin voirea sa destinul existenței sale. Destin care nu implică în mod necesar o tragedie, fiindcă opoziția hotărâtă împotriva unei voințe străine e poate nebbie, de vreme ce Celuilalt i se poate vorbi și poate fi dorit.

Scopurile Celuilalt nu mi se prezintă ca legi ale lucrurilor. Scopurile Celuilalt se dezvăluie ca fiind de neconvertit în date ale unei probleme, pe care voința ar putea conta. Voința care se sustrage voinței străine este obligată să recunoască această voință străină ca fiind absolut exterioră, ca fiind de netradus în gânduri ce i-ar fi imanente. Celălalt nu poate să fie conținut de către eu, oricare ar fi întinderea gândurilor mele, pe care nimic nu le limitează astfel: el este de negândit – el este infinit și recunoscut ca atare. Această recunoaștere nu se produce din nou ca un gând, ci ca o morală. Refuzul total al altuia, voirea preferind sclaviei moartea, nimicindu-și existența pentru a rețea orice relație cu exteriorul, nu poate împiedica această lucrare – care nu o exprimă, din care voirea absentează, fiindcă lucrarea nu este un cuvânt – să se înscrie în această contabilitate străină, pe care ea o desfide, însă o și recunoaște, tocmai prin supremul său curaj. Prin *opera* sa, voința suverană și închisă în ea însăși confirmă voința străină pe care vrea s-o ignore și astfel se trezește „înșelată” de către celălalt. Se manifestă astfel, un plan în care voința, deși s-a rupt de participare, se găsește ea însăși înscrisă și în care se imprimă în mod impersonal însăși suprema sa inițiativă, în legătura cu ființa. În efortul său de a-i scăpa Celuilalt prin moarte, ea îl recunoaște pe Altul. Suicidul la care ea se decide pentru a evita sclavia nu se separă de durerea de „a pierde”, deși această moarte ar fi trebuit să indice absurditatea oricărui joc. Macbeth dorește distrugerea lumii în înfrângerea și în moartea sa („*and wish th' estate o' th' world were now undone*”) sau, încă mai adânc, Macbeth dorește ca neantul morții să fie un vid la fel de total ca acela care ar fi domnit dacă lumea nu ar fi fost niciodată creată. Și totuși, voința, în separarea sa de operă și în trădarea posibilă care o amenință în cursul propriul său exercițiu, ia cunoștință de această trădare și, prin aceasta, se ține la distanță

de ea. Astfel, fidelă față de sine, într-un anumit sens, ea rămîne inviolabilă, scapă de propria sa istorie și se înnoiește. Nu există istorie interioară. Interioritatea voinței se definește ca supusă unei jurisdicții care scrutează intențiile, în fața căreia sensul ființei sale coincide total cu voirea sa interioară. Volițiile voinței nu apasă asupra ei; de la jurisdicția către care voința se deschide vine iertarea, puterea de a șterge, de a dezlega, de a desface istoria. Voința se mișcă astfel între trădarea sa și fidelitatea sa care, simultane, descriu originalitatea însăși a puterii sale. Însă fidelitatea nu uită trădarea – iar voința religioasă rămîne un raport cu Celălalt. Fidelitatea se cucerește prin pocăință și rugăciune – cuvînt privilegiat în care voința își caută fidelitatea față de sine –, iar iertarea care îi asigură această fidelitate vine din afară. Îndreptățirea voinței interioare, certitudinea de a fi o voince neînțeleasă, indică așadar încă o relație cu exterioritatea. Voința așteaptă investitura și iertarea exteriorității. Ea le așteaptă de la o voință exterioară, pe care însă nu o mai resimte ca violență, ci ca judecată; de la o exterioritate sustrasă antagonismului voințelor, sustrasă istoriei. Posibilitatea de a fi îndreptățit și iertat, în calitate de conștiință religioasă în care interioritatea tinde să coincidă cu ființa, se deschide în fața Celuilalt, căruia îi pot vorbi. Cuvînt care, în măsura în care îl întîmpină pe Celălalt în calitate de Celălalt, îi oferă sau îi sacrifică un produs al muncii și, în consecință, nu se produce deasupra economiei. Vedem astfel cealaltă extremitate a puterii voluntare separate de opera sa și trădate de către ea – expresia – referindu-se la lucrarea inexpressivă prin care voința, liberă față de istorie, participă la istorie.

Voința, în care se exercită identitatea Aceluiași în fidelitatea sa față de sine și în trădarea sa, nu rezultă din hazardul empiric ce ar fi plasat o ființă în mijlocul unei multiplicități de ființe care să-i conteste identitatea. Voința conține această dualitate a fidelității și trădării în mortalitatea sa, care se produce sau se exercită în corporeitatea sa. O ființă, în care multiplicitatea nu desemnează simpla divizibilitate a unui tot în părți, nici simpla unitate de număr a zeilor trăind fiecare pentru sine în interstițiile ființelor, reclamă mortalitatea și corporeitatea fără de care voința imperialistă fie ar reconstitui un tot, fie – ca un corp fizic, nici muritor, nici nemuritor – ar forma un bloc. Amînarea morții într-o voință muritoare – timpul – este modul de existență și realitatea unei ființe separate intrate în raport cu Celălalt. Trebuie să luăm ca punct de plecare acest spațiu al timpului. Aici se petrece o viață cu sens, care nu trebuie apreciată în funcție de idealul veșniciei, durată și interesele sale considerîndu-se absurde sau iluzorii.

3. Voința și moartea

În întreaga tradiție filosofică și religioasă, moartea se interpretează fie ca o trecere către neant, fie ca o existență diferită, prelungindu-se într-un nou decor. Ea este gândită în alternativa ființei și a neantului, pe care o acreditează moartea apropiatilor noștri, care, într-adevăr, încetează să existe în lumea empirică, ceea ce înseamnă pentru această lume dispariție sau plecare. Noi abordăm moartea ca neant, într-o manieră mai profundă și într-un anume fel *a priori*, în pasiunea crimei. Intenționalitatea spontană a acestei pasiuni vizează aneantizarea. Cain, când îl ucidea pe Abel, trebuie că se afla în posesia acestei cunoașteri a morții. Identificarea morții cu neantul i se potrivește morții altuia, în crimă. Însă acest neant se prezintă, în același timp, ca un fel de imposibilitate. Cu adevărat, în afara conștiinței mele morale Celălalt nu ar putea să se prezinte ca Celălalt, iar chipul său exprimă imposibilitatea mea morală de a aneantiza. Interdicție care nu echivalează desigur cu imposibilitatea pură și simplă și care chiar presupune posibilitatea pe care o interzice; dar, în realitate, interdicția locuiește deja în chiar această posibilitate, în loc de a o presupune; ea nu i se adaugă *a posteriori*, ci mă privește din adâncimea ochilor pe care vreau să-i sting, mă privește ca ochiul care în mormânt îl va privi pe Cain. Această mișcare de aneantizare în crimă are așadar un sens pur relativ, ca trecere la limită a unei negații încercate în interiorul lumii. În realitate, ea ne conduce către o ordine căreia nu-i putem defini nimic, nici măcar ființa, antiteză a imposibilului neant.

Ar putea uimi faptul că se contestă aici adevărul concepției care situează moartea fie în neant, fie în ființă, ca și cum alternativa ființei și a neantului nu ar fi ultimă. Vom contesta oare că *tertium non datur*?

Și totuși, relația mea cu propria moarte mă plasează în fața unei categorii care nu intră în nici un termen al acestei alternative. Refuzul acestei alternative ultime conține sensul morții mele. Moartea mea nu se deduce, prin analogie, din moartea celorlalți, ci se înscrie în teama pe care pot s-o am pentru ființa mea. „Cunoașterea” a ceea ce amenință precedă orice experiență rațională asupra morții Celuilalt – ceea ce, în limbaj naturalist, se numește cunoașterea instinctivă a morții. Nu cunoașterea (*savoir*) morții definește amenințarea; originar, amenințarea constă în iminența morții, în mișcarea sa ireductibilă de apropiere, în care se proferează și se articulează, dacă ne putem

exprima astfel, „cunoașterea (*savoir*) morții”. Teama măsoară această mișcare. Iminența amenințării nu vine dintr-un punct precis al viitorului. *Ultima latet*. Caracterul imprevizibil al clipei ultime nu depinde de o ignoranță empirică, de orizontul limitat al inteligenței noastre, pe care o inteligență mai mare ar fi putut să-l surmonteze. Caracterul imprevizibil al morții provine din aceea că ea nu se găsește în nici un orizont. Ea nu se oferă nici unei cuprinderi. Ea mă cuprinde fără a-mi lăsa șansa pe care o acordă lupta, căci, în lupta reciprocă, eu cuprind ceea ce mă prinde. În moarte, sînt expus violenței absolute, crimei în noapte. Dar, de fapt, chiar și în luptă, eu lupt cu invizibilul. Lupta nu se confundă cu ciocnirea a două forțe căreia i se poate prevedea și calcula consecința. Lupta este deja, sau încă război, război în care, între forțele care se înfruntă, se cascadează intervalul transcendenței prin care vine și lovește, fără a fi întâmpinată, moartea. Celălalt, inseparabil de evenimentul însuși al transcendenței, se situează în regiunea de unde vine moartea, care poate fi crimă. Ora insolită a venirii sale se apropie precum ora destinului fixată de cineva. Puteri ostile și răuvoitoare, mai viclene, mai înțelepte decît mine, absolut altele și prin aceasta doar ostile, îi păstrează secretul. La fel ca în mentalitatea primitivă, în care moartea nu e niciodată naturală, potrivit lui Lévy-Bruhl, ci necesită o explicație magică – moartea păstrează, în absurditatea sa, o ordine interpersonală în care ea tinde să capete o semnificație. Lucrurile care mi-o produc, supuse muncii și putînd fi cuprinse, obstacole mai mult decît amenințări, trimit către o răutate, reziduu al unei rea-voințe care surprinde și pîndește. Moartea mă amenință de dincolo. Necunoscutul care mă înspăimîntă, tăcerea spațiilor infinite care mă îngrozește vin de la Altul, iar această alteritate, tocmai fiindcă e absolută, mă atinge cu rea-intenție sau într-o judecată de dreptate. Singurătatea morții nu conduce la dispariția celuilalt, ci se găsește într-o conștiință a ostilității; prin aceasta, apelul la celălalt, la prietenia sa și la medicația sa e încă posibil. Medicul este principiul *a priori* al mortalității umane. Moartea se apropie în teama de cineva și nădăjduiește în cineva. „Cel Veșnic aduce moartea și viața.” O conjunctură socială se menține în amenințare. Ea nu se prăbușește în angoasa care ar transforma-o în „neantizarea neantului”. În ființa pentru moarte a fricii, eu nu mă găsesc în fața neantului, ci în fața a ceea ce este contra mea, ca și cum crima, în loc să fie una dintre ocaziile de a muri, nu s-ar separa de esența morții, ca și cum apropierea morții ar rămîne una dintre posibilitățile raportului cu Celălalt. Violența morții amenință ca o tiranie, ca și cum ar proveni dintr-o voință străină.

Ordinea necesității, care se împlinește în moarte, nu seamănă cu o lege implacabilă a determinismului structurînd o totalitate, ci cu alienarea voinței mele de către celălalt. Nu este vorba, bineînțeles, de a introduce moartea într-un sistem religios primitiv (sau evoluat) care să o explice, ci de a arăta, dincolo de amenințarea sa la adresa voinței, referința sa la o ordine interpersonală, căreia nu îi anihilează semnificația.

Nu se știe cînd va veni moartea. Cine va veni? Cu ce mă amenință moartea? Cu neantul sau cu un nou început? Nu știu. În această imposibilitate de a cunoaște ce este după moartea mea rezidă esența clipei supreme. Nu pot să cuprind clipa morții – ea „depășește puterea noastră”, cum ar spune Montaigne. *Ultima latet* – contrar tuturor clipelor vieții mele, care se desfășoară între nașterea mea și moartea mea și care pot fi reamintite sau anticipate. Moartea mea vine dintr-o clipă asupra căreia, sub nici o formă, nu pot să-mi exercit puterea. Eu nu mă lovesc de un obstacol decît atingîndu-l, un obstacol pe care depășindu-l sau suportîndu-l îl integrez în viața mea și îi anulez alteritatea. Moartea este o amenințare care se apropie de mine ca un mister; secretul său o determină – ea se apropie fără a putea fi asumată, așa încît timpul care mă separă de moartea mea se micșorează și nu încetează să se micșoreze, comportă un ultim interval pe care conștiința mea nu îl poate depăși și unde un salt se va produce într-un anumit fel de la moarte către mine. Ultimul capăt de drum se va face fără mine, timpul morții curge în amonte, eul în proiecția sa către viitor este bulversat de către o mișcare de iminență, amenințare pură care îmi vine de la o alteritate absolută. Astfel se petrec lucrurile într-o povestire a lui Edgar Poe, în care zidurile se apropie fără încetare și în care povestitorul trăiește moartea prin privire; această privire, în calitatea ei de privire, are întotdeauna o întindere înaintea ei, însă zărește și apropierea neîntreruptă a unei clipe infinit viitoare pentru eul care o așteaptă – *ultima latet* –, dar care, într-o mișcare în contracurent, va șterge această distanță infinitezimală, însă de netrecut. Această interferență de mișcări prin distanța care mă separă de clipa supremă distinge intervalul temporal de distanța spațială.

Însă iminența este în același timp amenințare și amînare. Ea grăbește și lasă timp. A fi temporal înseamnă a fi deopotrivă pentru moarte și a avea încă timp, a fi împotriva morții. În modul în care amenințarea mă afectează în iminență rezidă punerea mea în cauză de către amenințare și esența fricii. Relația cu o clipă al cărei caracter excepțional nu ține de faptul că se găsește pe pragul neantului sau al unei renașteri, ci de faptul că, în viață,

ea este imposibilitate a oricărei posibilități – zdruncină printr-o pasivitate totală, pe care pasivitatea sensibilității care se transformă în activitate nu o imită decît de departe. Teamă pentru ființa mea, relația mea cu moartea, nu este așadar o teamă de neant, ci o teamă de violență (și astfel ea se prelungește în teama de Celălalt, de ceva absolut imprevizibil).

Interacțiunea psihicului și a fizicului se arată sub forma sa originară în mortalitate. Interacțiunea fizicului și a psihicului, abordată plecînd de la psihic, definit ca pentru sine sau ca și *causa sui*, și a fizicului, definit ca desfășurîndu-se în funcție „de altul”, ridică o problemă din cauza abstracțiunii la care se reduc termenii în relație. Mortalitatea este fenomenul concret și originar. Ea interzice definirea unui *pentru sine* care să nu fie deja dat celuiilalt, care în consecință să nu fie *lucru*. Acest *pentru sine*, esențialmente muritor, nu numai că își reprezintă lucrurile, dar le și suportă.

Însă, dacă voința este muritoare și susceptibilă de violență prin tăișul oțelului, prin chimia otrăvii, prin foame și prin sete, dacă ea este corp menținut între sănătate și boală, aceasta nu înseamnă că ea este înconjurată de către neant. Acest neant e un interval dincolo de care stă o voință ostilă. Eu sînt o pasivitate amenințată nu doar de către neant, în ființa mea, ci și de către o voință străină, în voința mea. În acțiunea mea, în acel *pentru sine* al voinței mele, sînt expus unei voințe străine. De aceea moartea nu poate înlătura orice sens al vieții. Iar aceasta nu prin efectul unui divertisment pascalian sau al unei căderi în anonimatul vieții cotidiene în sensul heideggerian al termenului. Dușmanul – sau acel Dumnezeu asupra căruia nu pot să pot și care nu face *parte* din lumea mea – rămîne încă în relație cu mine și îmi permite să vreau, însă cu o voință care nu e egoistă, cu o voință care se mulează pe esența dorinței, al cărei centru de greutate nu coincide cu eul nevoii, al unei dorințe care este pentru Celălalt. Crima de care e legată moartea revelează o lume crudă, însă la scara relațiilor umane. Voința, deja trădare și alienare de sine, dar și amînare a acestei trădări, voința mergînd către moarte, însă întotdeauna către o moarte viitoare, voința care se expune morții, dar nu *imediat*, această voință are timpul de a fi pentru Celălalt și de a regăsi astfel un sens în ciuda morții. Această existență pentru Celălalt, această Dorință de Altul, această bună-tate eliberată de gravitația egoistă nu păstrează mai puțin un caracter personal. Ființa definită dispune de timpul său tocmai pentru că amînă violența, adică pentru că, dincolo de moarte, subzistă o ordine cu sens și pentru că, astfel, toate posibilitățile

discursului nu se reduc la loviturile disperate cu capul în zid. Dorința în care se dizolvă voința amenințată nu mai apără puterile unei voințe, ci își are centrul în afara ei înseși, ca și bunătatea, căreia moartea nu-i poate înlătura sensul. Va trebui să arătăm toate acestea, definind, în cursul analizei, cealaltă șansă pe care voința o are în timpul lăsat de ființa sa împotriva morții: este vorba despre crearea unor instituții în care voința, dincolo de moarte, asigură o lume cu sens, însă impersonală.

4. Voința și timpul: răbdarea

Afirmînd că voința umană nu este eroică, nu am optat pentru lașitate, ci am arătat precaritatea curajului, care stă la limita propriei sale prăbușiri. Iar aceasta din cauza mortalității esențiale a voinței, care se trădează exercitîndu-se. Însă, în chiar această deficiență, am zărit miracolul timpului, *futuriție* (*futurition*) și amînare a acestei deficiențe. Voința unește o contradicție: imunitatea împotriva oricărei atingeri exterioare, pînă la măsura de a se pretinde increată și nemuritoare, dotată cu o forță deasupra oricărei forțe cuantificabile (toate acestea sînt atestate de conștiința de sine în care ființa se refugiază inviolabilă: „nu mă voi clătina în veac”), dar și, pe de altă parte, permanenta failibilitate a acestei inviolabile suveranități, într-atît încît ființa voluntară se pretează unor tehnici ale seducției, propagandei și torturii. Voința poate sucomba presiunii tiranice și corupției, ca și cum doar cantitatea de energie pe care o desfășoară pentru a rezista sau cantitatea de energie care se exercită asupra ei ar distinge lașitatea de curaj. Cînd voința își învinge pasiunile, ea nu se manifestă doar ca pasiunea cea mai puternică, ci ca fiind deasupra oricărei pasiuni, determinîndu-se prin ea însăși, inviolabilă. Însă cînd a sucombat, ea se revelează expusă influențelor, ca forță a naturii, absolut manipulabilă, dizolvîndu-se pur și simplu în componentele sale. Ea este violată în conștiința de sine. „Libertatea sa de gîndire” se stinge: presiunea forțelor inițial adverse sfîrșește prin a apărea ca înclinație. Într-un soi de inversare, ea își pierde pînă și conștiința pantei înclinațiilor sale. Voința se ține pe această limită mișcătoare între inviolabilitate și degenerescență.

Această inversare este mai radicală decît păcatul, de vreme ce ea amenință voința în însăși structura ei de voință, în demnitatea sa de *origine* și de identitate. Însă, în același timp, această inversare este infinit mai puțin radicală, fiindcă ea doar amenință, amînă indefinit, este conștiință. Conștiința e rezistență la violență,

pentru că ea lasă timpul necesar pentru a o preveni. Libertatea umană rezidă în viitorul, întotdeauna încă minimal, al non-libertății sale, în conștiința – previziune a violenței, iminentă prin timpul care îi rămîne deocamdată. A fi conștient înseamnă a avea timp. Nu a depăși prezentul, anticipînd și grăbind viitorul, ci a lua o distanță față de prezent: a se raporta la ființă, ca la o ființă care vine (*à venir*), a păstra o distanță față de ființă și totuși a suporta deja îmbrățișarea ei. A fi liber înseamnă a avea timp pentru a preveni propria decădere sub amenințarea violenței.

Grație timpului, ființa definită, adică identică prin locul său în tot, ființa naturală – fiindcă nașterea descrie tocmai intrarea într-un tot care îi preexistă și îi supraviețuiește – nu ajunge pînă la capăt, rămîne la distanță față de sine, e încă în pregătire, în vestibulul ființei, dincoace de fatalitatea nașterii nealese, neîmplinite. În acest sens, ființa, definită prin nașterea sa, poate să ia poziție față de propria sa natură; ea dispune de un fundal (*arrière-plan*) și, în acest sens, nu este cu totul născută, rămîne anterioară definiției sale sau propriei sale naturi. O clipă nu se lipește de o alta pentru a forma prezentul. Identitatea prezentului se fracționează într-o inepuizabilă multiplicitate de posibile care suspendă clipa. Iar aceasta dă un sens inițiativei pe care nimic definitiv nu o paralizează; dar ea dă sens și consolării, deoarece cum s-ar putea uita chiar și o singură lacrimă – fie ea și ștersă –, cum ar putea expierea să aibă o cît de mică valoare, dacă nu ar corecta clipa însăși, dacă ea ar lăsa-o să scape în ființa sa, dacă durerea care strălucește în lacrimă nu ar exista „în așteptare”, dacă ea nu ar exista cu o ființă încă provizorie, dacă prezentul ar fi încheiat.

Situația privilegiată în care răul întotdeauna viitor devine prezent – limita conștiinței – se atinge în suferința numită fizică. În ea sîntem zdrobiți de ființă. Suferința nu o cunoaștem doar ca pe o senzație neplăcută, *însoțind* faptul de a fi zdrobit și lovit. Acest fapt este însăși suferința, acel „fără ieșire” al contactului. Întreaga acuitate a suferinței ține de imposibilitatea de a fugi, de a te proteja în tine însuși împotriva ta; ea ține de desprinderea de orice izvor viu. Imposibilitate de a da înapoi. În suferință, negarea doar viitoare a voinței în teamă, iminența a ceea ce se refuză puterii, se inserează în prezent, în suferință altul mă cuprinde, lumea afectează, atinge voința. În suferință, realitatea acționează asupra *în sine*-lui voinței, iar aceasta se transformă, disperată, în supunere totală față de voința celuilalt. În suferință, voința se desface prin boală. În teamă, moartea este încă viitoare, la distanță de noi; suferința, dimpotrivă, realizează în voință proximitatea extremă a ființei amenințînd voința.

Însă noi asistăm la această transformare a eului în lucru, fiind lucru și, în același timp, fiind și la distanță de reificarea noastră, abdicare aflată la o distanță minimă de abdicare. Suferința rămîne ambiguă: prezență a răului acționînd asupra celui „pentru sine” al voinței, însă, în calitate de conștiință, un rău încă, mereu, viitor. Prin suferință, ființa încetează de a mai fi liberă, dar, non-liberă, este încă liberă. Ea rămîne la distanță în raport cu acest rău prin chiar conștiința sa și, în consecință, se poate transforma în voință eroică. Această situație în care conștiința privată de orice libertate de mișcare își păstrează o distanță minimală față de prezent, această pasivitate ultimă care se transformă totuși cu disperare în act și în speranță este „răbdare” (*patience*) – pasivitate a actului de a răbda și, totuși, stăpînire (*maîtrise*). În răbdare se realizează o desprindere în sînul angajamentului – nici impasibilitate a unei contemplări survolînd istoria, nici angajament fără întoarcere într-o obiectivitate vizibilă. Cele două poziții fuzionează. Ființa care mă violentează și care mă ține nu este încă asupra mea, ea continuă să amenințe din viitor, nu este decît conștientă. Însă conștiința extremă în care violența ajunge la stăpînire (*maîtrise*) într-un sens nou – în care moartea nu o mai atinge –, pasivitatea extremă, devine control extrem. Egoismul voinței se plasează la marginea unei existențe care nu mai poartă accentul asupra sa.

Încercarea supremă a libertății nu este moartea, ci suferința. Ura o știe foarte bine, fiindcă ea caută să cuprindă necuprinsul, să umilească, de foarte de sus, prin suferința în care celălalt există ca pură pasivitate; însă ura dorește această pasivitate în ființa eminamente activă, în ființa care trebuie să mărturisească despre ea. Ura nu dorește întotdeauna moartea celui alt, sau cel puțin ea nu dorește moartea celui alt, decît acordînd această moarte ca o suferință supremă. Cel care urăște caută să fie cauză a unei suferințe despre care ființa urîită trebuie să mărturisească. A produce suferință nu înseamnă a-l reduce pe celălalt la rangul de obiect, ci dimpotrivă, a-l menține trufaș în propria subiectivitate. Trebuie ca în suferință subiectul să își știe reificarea, dar pentru aceasta e nevoie ca subiectul să rămîină subiect. Cel care urăște dorește ambele situații. De unde și caracterul nesățios al urii; ea este satisfăcută tocmai cînd nu e, de vreme ce celălalt nu o satisface decît devenind obiect, însă el nu ar putea să devină niciodată destul de obiect de vreme ce i se cere, în același timp cu propria decădere, luciditatea și mărturia. În aceasta rezidă absurditatea logică a urii.

Încercarea supremă a voinței nu este moartea, ci suferința. În răbdare, la limita abdicării sale, voința nu cade în absurd, pentru

că violența pe care voința o suportă vine de la altul, ca o tiranie, însă, chiar prin aceasta, ea se produce ca o absurditate, profilată totuși pe semnificație; iar aceasta dincolo de neantul care ar reduce spațiul de timp dintre naștere și moarte la pură subiectivitate, la interioritate, la iluzoriu, la nesemnificativ. Violența nu oprește Discursul; nu e totul inexorabil. Doar astfel violența rămîne suportabilă în răbdare. Ea nu se produce decît într-o lume unde eu pot să mor *prin cineva* și *pentru cineva*. Acest fapt situează moartea într-un context nou și îi transformă conceptul; el golește acest concept de patetismul care provine din aceea că această moarte este propria mea moarte. Altfel spus, în răbdare, voința străpunge crusta egoismului său și, într-un fel, îi deplasează centrul de greutate în afara ei, pentru a voi ca Dorință și Bunătate, pe care nimic nu le limitează.

Analiza va desprinde mai departe dimensiunea fecundității, de unde, pînă la urmă, curge timpul răbdării – și al politicii, așa cum vom vedea.

5. Adevărul voinții

Voința este subiectivă – ea nu își ține întreaga ființă, fiindcă i se întîmplă, o dată cu moartea, un eveniment care scapă în mod absolut puterii sale. Moartea nu marchează subiectivitatea voinței ca un sfîrșit, ci ca o supremă violență și ca o alienare. Totuși, în răbdarea în care voința se transformă într-o viață *contra cuiva* și *pentru cineva*, moartea nu mai atinge voința. Dar această imunitate este *adevărată* sau doar subiectivă?

Punînd această întrebare, nu presupunem existența unei sfere reale opuse vieții interioare, care ar fi eventual inconsistentă și iluzorie. Căutăm să prezentăm viața interioară nu ca epifenomen și aparență, ci ca *eveniment* al ființei, ca deschidere a unei dimensiuni indispensabile în economia ființei, indispensabilă producției infinitului. Puterea iluziei nu e o simplă rătăcire a gîndirii, ci un joc în ființa însăși. Puterea iluziei are o dimensiune ontologică. Planul apologiei în care se situează viața interioară nu poate fi depășit în nici un fel, pentru a nu reduce din nou viața interioară la un epifenomen; apologia cheamă prin sine, tocmai pentru că se sustrage sieși în moarte, o confirmare în care ea se sustrage morții. Apologia cere o judecată, nu pentru a păli sub lumina pe care ar proiecta-o și pentru a fugi ca o umbră inconsistentă, ci dimpotrivă, pentru a obține dreptatea. Judecata ar confirma evenimentul apologiei în mișcarea sa originală și originală,

ineluctabilă în producția Infinitului. Voința, căreia moartea îi dezmente spontaneitatea și stăpînirea sufocînd-o într-un context istoric, adică în operele care îi supraviețuiesc, caută prin ea însăși să se plaseze sub o judecată și să primească de la ea adevărul asupra propriei sale mărturii. Ce este această existență în care voința intră pentru a se plasa sub o judecată care domină apologia, fără totuși a o reduce la tăcere? Căci judecata, faptul de a te situa în raport cu infinitul, nu își găsește oare obligatoriu sursa în afara ființei judecate, nu vine oare de la altul, de la istorie? Or, altul alienează prin excelență o voință. Verdictul istoriei este proferat de către supraviețuitorul care nu mai vorbește ființei pe care o judecă și căruia voința îi apare și i se oferă ca rezultat și ca operă. Astfel, voința caută judecata pentru a se confirma împotriva morții, în vreme ce judecata, ca judecată a istoriei, ucide voința ca voință.

Această situație dialectică a căutării și a negării dreptății are un sens concret: libertatea care animă faptul elementar al conștiinței își manifestă de îndată slăbiciunea, ca o libertate paralică și prematură. Marea meditație asupra libertății a lui Hegel ne permite să înțelegem că bunăvoința, prin ea însăși, nu este o libertate adevărată, atîta vreme cît nu dispune de mijloace pentru a se realiza. A proclama universalitatea lui Dumnezeu în conștiință, a gândi că totul este încheiat, în vreme ce popoarele care se sfîșie între ele dezminț în fapt această universalitate, nu înseamnă doar a pregăti nereligia unui Voltaire, ci a viola rațiunea însăși. Interioritatea nu poate înlocui universalitatea. Libertatea nu se realizează în afara instituțiilor sociale și politice care îi deschid accesul la aerul proaspăt necesar înfloririi, respirației și poate chiar înmulțirii sale spontane. Libertatea apolitică este o iluzie datorată faptului că partizanii sau beneficiarii săi aparțin, în fapt, unui stadiu avansat al evoluției politice. O existență liberă, și nu o veleitate a libertății, presupune o anumită organizare a naturii și a societății; suferințele torturii, mai puternice decît moartea, pot stinge libertatea interioară. Nici cel care a acceptat moartea nu este liber. Nesiguranța zilei de mîine, foamea și setea, își rid de libertate. Desigur, în mijlocul torturii, înțelegerea rațiunilor torturii restabilește, în ciuda trădării și a degradării care se anunță, faimoasa libertate interioară. Însă aceste rațiuni nu le apar decît beneficiarilor evoluției istorice și ai instituțiilor. Pentru a opune absurdului și violenței sale o libertate interioară trebuie să fi primit o educație.

Libertatea nu ar avea deci o priză asupra realului decît grație instituțiilor. Libertatea se gravează pe piatra unor table pe care

se înscriu legi – ea există prin această încrustare a unei existențe instituționale. Libertatea ține de un text scris, distructibil fără îndoială, însă durabil, în care, în afara omului, se păstrează libertatea pentru om. Expusă violenței și morții, libertatea umană nu își atinge scopul printr-un elan bergsonian, dintr-o singură încercare, ea se refugiază de propria sa trădare în instituții. Istoria nu este o eshatologie. Producând instrumente, animalul se eliberează de condiția sa acolo unde elanul său pare retezat și zdrobit, când, în loc de a pleca de la sine către scopul său ca o voință inviolabilă, el fabrică unelte și fixează în lucrurile transmisibile și accesibile puterile acțiunii sale viitoare. Astfel, o existență politică și tehnică asigură voinței adevărul său, o face obiectivă, cum se spune astăzi, fără a conduce la bunătate, fără a goli voința de conținutul ei egoist. Voința muritoare se poate sustrage violenței alungînd violența și crima lumii, adică beneficiind de timpul lumii pentru a amîna mereu termenele.

Judecata obiectivă este pronunțată de către existența însăși a instituțiilor raționale în care voința s-a asigurat împotriva morții și împotriva propriei sale trădări. Această judecată constă în supunerea voinței subiective în fața legilor universale care readuc voința la semnificația sa obiectivă. În intervalul pe care amînarea morții sau timpul îl lasă voinței, ea se încredințează instituției. Prin aceasta, ea există reflectată de către ordinea publică, în egalitatea pe care i-o asigură universalitatea legilor. Ea există, prin aceasta, ca și cum ar fi moartă și nu ar avea sens decît prin moștenirea sa, ca și cum tot ceea ce era în ea existență la persoana întîi, existență subiectivă, nu ar fi decît sechela animalității sale. Dar aici voința cunoaște o nouă tiranie : aceea a operelor alienate, deja străine omului, care trezesc antica nostalgie a cinismului. Există o tiranie a universalului și a impersonalului, ordine inumană, deși distinctă de brutalitate. Împotriva acestei ordini se afirmă omul ca singularitate ireductibilă, exterioară totalității în care intră, om aspirînd la ordinea religioasă în care recunoașterea individului îl vizează în singularitatea sa, ordine a bucuriei care nu este nici încetare, nici antiteză a durerii, nici fugă din fața durerii (cum ar lăsa să se înțeleagă teoria heideggeriană a acelei *Beſindlichkeit*). Judecata istoriei se pronunță întotdeauna în contumacie. Absența voinței de la această judecată constă în aceea că ea nu se prezintă decît la persoana a treia. Ea figurează în acest discurs ca într-un discurs indirect, în care ea și-a pierdut deja unicitatea și caracterul de început, în care și-a pierdut deja cuvîntul. Or, cuvîntul la persoana întîi, discursul direct, inutil înțelepciunii obiective a judecății universale – sau simplă dată în

ancheta sa –, constă tocmai în a aduce *neîncetat* o dată care se adaugă la ceea ce – obiect al înțelepciunii universale – nu mai suportă nici o adăugare. Acest cuvânt nu se confundă deci cu celelalte cuvinte ale judecății. El reprezintă voința în procesul ei și se produce ca o apărare a sa. Prezența subiectivității la judecata care îi asigură adevărul nu este un act de prezență pur numerică, ci o apologie. În poziția sa apologetică, subiectivitatea nu poate să se dețină în întregime și se descoperă violenței morții. Pentru a se ține în întregime în relația cu sine, trebuie ca ea să poată, dincolo de apologie, să își dorească judecata. Nu neantul morții trebuie depășit, ci pasivitatea la care voința se expune în calitate de voință muritoare, în calitate de voință incapabilă de o atenție absolută sau de o veghe absolută, în calitate de voință surprinsă în mod necesar, expusă crimei. Însă posibilitatea de a se vedea din afară nu conține mai mult adevăr dacă o plătesc cu prețul depersonalizării mele. Trebuie ca în această judecată, prin care subiectivitatea se menține în mod absolut în ființă, să nu dispară singularitatea și unicitatea eului care gândește. Trebuie ca judecata să vizeze o voință care să se poată apăra în judecată și, prin apologia sa, să fie prezentă la procesul său, și nu să dispară în totalitatea unui discurs coerent.

Judecata istoriei se enunță în vizibil. Evenimentele istorice reprezintă vizibilul prin excelență, adevărul lor se produce în evidență. Vizibilul formează o totalitate sau tinde către o totalitate. El exclude apologia care desface totalitatea inserînd în ea, în fiecare clipă, prezentul de nedepășit, de neînglobat al subiectivității sale. E necesar ca judecata, în care subiectivitatea trebuie să rămână prezentă în mod apologetic, să se facă împotriva evidenței istoriei (și împotriva filosofiei, dacă filosofia coincide cu evidența istoriei). Trebuie ca invizibilul să se manifeste pentru ca istoria să-și piardă dreptul la ultimul cuvânt, cuvânt în mod necesar nedrept pentru subiectivitate, inevitabil crud. Dar manifestarea invizibilului nu ar putea indica trecerea invizibilului la statutul vizibilului. Manifestarea invizibilului nu conduce la evidență. Ea se produce în bunătatea rezervată subiectivității, care nu este supusă adevărului judecății într-un mod atât de simplu, ci este sursa acestui adevăr. Adevărul invizibilului se produce în mod ontologic prin subiectivitatea care îl rostește. Invizibilul nu este într-adevăr ceva „provizoriu invizibil”, și nici ceva care rămîne invizibil unei priviri superficiale și pe care o anchetă mai atentă și mai scrupuloasă ar putea să-l facă vizibil; sau ceea ce rămîne neexprimat precum mișcările ascunse ale sufletului; sau ceea ce, în mod gratuit și leneș, este numit mister. Invizibilul este ofensa

care rezultă în mod inevitabil din judecata istoriei vizibile, chiar dacă istoria se derulează în mod rațional. Judecata virilă a istoriei, judecata virilă a „rațiunii pure”, e crudă. Normele universale ale acestei judecăți reduc la tăcere unicitatea în care se menține apologia și de unde ea își extrage argumentele. Invizibilul care se structurează într-o totalitate ofensează subiectivitatea, de vreme ce, prin esența ei, judecata istoriei constă în a traduce orice apologie în argumente vizibile și în a seca izvorul inepuizabil al singularității din care ele provin, singularitate pe care nici un argument nu ar putea-o învinge. Fiindcă singularitatea nu își poate găsi loc într-o totalitate. Ideea unei judecăți a lui Dumnezeu reprezintă ideea limită a unei judecăți ce ține seama de această ofensă invizibilă și esențială care, pentru singularitate, rezultă din judecată (fie ea chiar o judecată rațională și inspirată de principiile universale, în consecință vizibilă și evidentă), dintr-o judecată, pe de altă parte, funciamente discretă și care nu reduce la tăcere, prin majestatea sa, vocea și revolta apologiei. Dumnezeu vede invizibilul și vede fără a fi văzut. Cum se realizează concret această situație pe care o putem numi judecata lui Dumnezeu și căreia i se supune voința care vrea în adevăr și nu doar în mod subiectiv?

Invizibila ofensă care rezultă din judecata istoriei, judecată asupra vizibilului, va atesta subiectivitatea anterioară judecății sau refuzul judecății – dacă ofensa se produce doar ca strigăt și protest, dacă e resimțită în eu. Însă ea se produce ca judecata însăși, atunci când ofensa mă privește și mă acuză în chipul Celuilalt – a cărui epifanie este făcută din chiar această ofensă suferită, din acest statut de străin, de văduvă și de orfan. Voința se găsește sub judecata lui Dumnezeu atunci când teama sa de moarte se transformă în teama de a nu comite o crimă.

A fi astfel judecat nu constă în a auzi un verdict, enunțat impersonal și implacabil pe baza principiilor universale. O astfel de voce ar întrerupe discursul direct al ființei supuse judecății, ar reduce apologia la tăcere, în timp ce judecata în care apărarea se aude ar trebui să confirme în adevăr singularitatea voinței judecate. Nu din indulgență, fiindcă aceasta ar indica o falie în judecată. Exaltarea singularității în judecată se produce tocmai în responsabilitatea infinită a voinței pe care o suscită judecata. Judecata mă vizează în măsura în care mă somează să răspund. Adevărul se face în acest răspuns la somație. Somația exaltă singularitatea, tocmai pentru că ea se adresează unei responsabilități infinite. *Infinitul responsabilității nu indică imensitatea ei actuală, ci o creștere a responsabilității pe măsură ce ea se asumă; datoriile*

cresc pe măsură ce sînt îndeplinite. Cu cît îmi îndeplinesc datoria, cu atît mai puține drepturi am ; cu cît sînt mai drept, cu atît sînt mai vinovat. În plăcere am văzut eul apărînd ca ființă separată și avînd în sine, aparte, centrul în jurul căruia existența sa gravitează ; acest eu se confirmă în singularitatea sa prin golirea de această gravitație, care nu încetează să se golească și care se confirmă tocmai în acest neîncetat efort de a se goli. Numim aceasta bunătate. Posibilitatea existenței unui punct al universului în care o asemenea creștere a responsabilității se produce definește, poate, pînă la urmă, eul.

În justiția care pune în cauză libertatea mea arbitrară și parțială, eu nu sînt așadar chemat doar să-mi dau acordul, să consimt și să asum – să pecetluiesc intrarea mea pură și simplă în ordinea universală, abdicarea mea și sfîrșitul apologiei, a cărei remanentă s-ar interpreta astfel ca un reziduu sau ca o sechelă de animalitate. În realitate, justiția nu mă înglobează în echilibrul universalității sale – ea mă somează să merg dincolo de linia dreaptă a justiției, și nimic nu poate marca sfîrșitul acestui drum ; în spatele liniei drepte a legii, pămîntul bunătății se întinde infinit și neexplorat, chemînd toate resursele unei prezențe singulare. Așadar, îi sînt necesar justiției ca ființă responsabilă, dincolo de orice limită fixată de către o lege obiectivă. Eul este un privilegiu sau o elecțiune. Singura posibilitate în ființă de a traversa linia dreaptă a legii, adică de a găsi un loc dincolo de universal este aceea de a fi eu. Morala numită interioară și subiectivă exercită o funcție pe care legea universală și obiectivă nu ar putea s-o exercite, însă pe care ea o cheamă. Adevărul nu poate *fi* în tiranie, așa cum nu poate *fi* în subiectiv. Adevărul nu poate fi decît dacă o subiectivitate este chemată să îl spună în sensul în care psalmistul exclamă : „Oare Te va lăuda pe Tine țărîna sau va vesti adevărul Tău ?”. Apelul la responsabilitatea infinită confirmă subiectivitatea în poziția sa apologetică. Dimensiunea interiorității sale se deplasează de la rangul subiectivului la cel al ființei. Judecata nu mai alienează subiectivitatea, fiindcă nu o mai inserează și nu o mai dizolvă în ordinea unei moralități obiective, ci îi lasă o dimensiune a aprofundării în sine. A spune „eu” – a afirma singularitatea ireductibilă în care se produce apologia – înseamnă a deține un loc privilegiat față de responsabilitățile pentru care nimeni nu mă poate înlocui și de care nimeni nu mă poate dezlega. A nu te putea sustrage – iată eul. Caracterul personal al apologiei se menține în această elecțiune în care eul se împlinește ca eu. Împlinirea eului ca eu și morala constituie unul și același proces în ființă ; morala nu se naște în egalitate, ci

în faptul că, spre un punct din univers, converg cîteva exigențe infinite : acelea de a sluji celui sărac, străinului, văduvei și orfanului. Doar astfel, în univers, se produc Eul și Alții. Subiectivitatea alienabilă a nevoii și a voinței, care pretinde că se deține, dar de care își rîde moartea, este transfigurată prin elecțiunea care o investește, întorcînd-o către resursele interiorității sale. Resurse infinite – în depășirea neîncetată a datoriei împlinite prin responsabilități mai mari. Persoana este așadar confirmată în judecata obiectivă, și nu redusă la locul său într-o totalitate. Însă această confirmare nu constă în flatarea tendințelor sale subiective și în consolarea privitoare la moartea sa, ci în existența pentru celălalt, în punerea în cauză și în teama de crimă mai degrabă decît de moarte; este un *salto mortale*, al cărui spațiu periculos e deschis și măsurat de către răbdare (iar acesta este și sensul suferinței), însă pe care doar ființa singulară prin excelență – eul – îl poate sări. Adevărul voinței este intrarea sa sub judecată, dar aceasta e o intrare într-o nouă orientare a vieții interioare, chemată la responsabilități infinite.

Justiția nu ar fi posibilă fără singularitate, fără unicitatea subiectivității. În această justiție, subiectivitatea nu figurează ca o rațiune formală, ci ca individualitate; rațiunea formală nu se întrupează într-o ființă decît în măsura în care ființa își pierde elecțiunea și este asemenea tuturor celorlalte. Rațiunea formală nu se întrupează, totuși, într-o ființă care nu are forța de a presupune, dincolo de vizibilul istoriei, invizibilul judecății.

Aprofundarea vieții interioare nu se mai lasă ghidată de către evidențele istoriei. Ea este abandonată riscului și creației morale a eului – orizonturilor mai vaste decît istoria și în care însăși istoria este judecată. Orizonturi pe care evenimentele obiective și evidența filosofilor nu pot decît să le ascundă. Dacă subiectivitatea nu poate fi judecată în Adevăr fără apologie, dacă judecata, în loc de a o reduce la tăcere, o exaltă, trebuie să existe un dezacord între bine și evenimente sau, mai precis, trebuie ca evenimentele să aibă un sens invizibil, asupra căruia nu poate hotărî decît o subiectivitate, o ființă singulară. A te plasa dincolo de judecata istoriei, sub judecata adevărului, nu înseamnă a presupune dincolo de istoria aparentă o altă istorie numită judecata lui Dumnezeu, însă la fel de nepăsătoare față de subiectivitate. A te plasa sub judecata lui Dumnezeu înseamnă a exalta subiectivitatea, chemată la depășirea morală a legilor, subiectivitate care se găsește astfel în adevăr, fiindcă depășește limitele ființei sale. Această judecată a lui Dumnezeu care mă judecă mă și confirmă în același timp. Însă ea mă confirmă tocmai în

interioritatea mea, a cărei justiție este mai puternică decît judecata istoriei. În mod concret, a fi un eu prezent la un proces – care reclamă toate resursele subiectivității – înseamnă, dincolo de judecățile universale ale istoriei, a putea vedea această ofensă a celui ofensat, care, inevitabilă, se produce în judecata fondată pe principiile universale. Invizibilul prin excelență este ofensa pe care istoria universală o aduce ființelor particulare. A fi eu, și nu doar întruparea unei rațiuni, înseamnă tocmai a fi capabil de a vedea ofensa celui ofensat sau chipul. Aprofundarea responsabilității mele în judecata care mă vizează nu aparține ordinii universalizării: dincolo de justiția legilor universale, eul intră sub judecată prin faptul de a fi bun. Bunătatea constă în a te poziționa în ființă în așa fel încît Celălalt să conteze mai mult decît tu însuși. Pentru eul expus alienării puterilor sale prin moarte, bunătatea presupune astfel posibilitatea de a nu fi pentru moarte.

Dar viața interioară exaltată de către adevărul ființei – de către existența ființei în adevărul judecății indispensabile adevărului, înțeles tocmai ca dimensiune în care ceva se poate opune clandestin judecății vizibile a istoriei care îl seduce pe filosof –, această viață interioară, așadar, nu poate renunța la întreaga vizibilitate. Judecata conștiinței trebuie să se refere la o realitate de dincolo de oprirea istoriei, care este și ea o oprire și un sfîrșit. Adevărul reclamă, deci ca o ultimă condiție, un timp infinit, care condiționează și bunătatea, și transcendența chipului. Fecunditatea subiectivității prin care eul își supraviețuiește condiționează adevărul subiectivității, în calitate de dimensiune clandestină a judecății lui Dumnezeu. Pentru a realiza această condiție nu este însă suficientă linia infinită a timpului.

Trebuie să urcăm către fenomenul prim al timpului, în care fenomenul lui „încă nu” se înrădăcinează. Trebuie să urcăm către paternitatea fără de care timpul nu e decît imaginea eternității. Fără ea, timpul necesar manifestării adevărului dincolo de istoria vizibilă (dar care rămîne timp, adică se temporalizează în raport cu un prezent situat în el însuși și identificabil) ar fi imposibil. Este vorba de paternitatea în raport cu care fecunditatea biologică nu este decît una dintre forme și care, în calitate de efectuare originară a timpului, poate, la oameni, să se sprijine pe viața biologică, însă să fie trăită dincolo de această viață.

Secțiunea a IV-a

DINCOLO DE CHIP

Raportul cu Celălalt nu anulează separarea. El nu apare în sînul unei totalități și nu o instaurează integrînd în ea Eul și pe Altul. Conjunctura lui „față-către-față” nu presupune nici existența unor adevăruri universale în care subiectivitatea să poată să se absoarbă și pe care ar fi suficient ca Eul și Altul să le contemple pentru a intra într-un raport de comuniune. În legătură cu acest ultim punct trebuie să susținem teza inversă: raportul dintre Eu și Altul începe în inegalitatea termenilor, transcendenți unul în raport cu celălalt, în care alteritatea nu-l determină pe altul în mod formal ca alteritate a lui B în raport cu A, rezultînd pur și simplu din identitatea lui B distinctă de identitatea lui A. Alteritatea Altuia, în acest caz, nu rezultă din identitatea sa, ci o constituie: Altul este Celălalt. Celălalt în calitate de celălalt se situează într-o dimensiune a înălțimii și a smeririi – glorioasă smerire; el are fața celui sărac, a străinului, a văduvei și a orfanului și, în același timp, a stăpînului chemat să investească și să îndreptățească libertatea mea. Această inegalitate nu-i apare unui terț care ne-ar putea număra. Dimpotrivă, ea semnifică tocmai absența unui terț capabil să îi cuprindă pe eu și pe Altul, în așa fel încît multiplicitatea originară este constatată în chiar acest față-către-față care o constituie. Ea li se produce unor singularități multiple, și nu unei ființe exterioare acestui număr și care ar număra aceste singularități multiple. Inegalitatea *este* în această imposibilitate a punctului de vedere exterior care, singur, ar putea-o aboli. Raportul care se stabilește – raport de instrucție (*enseignement*), de dominare, de tranzitivitate – este limbaj și nu i se produce decît vorbitorului care, în consecință, *face față* el însuși. Limbajul nu se adaugă gîndirii impersonale, dominîndu-i pe Același și pe Altul; gîndirea impersonală se produce în mișcarea care merge de la Același la Altul și, în consecință, în limbajul interpersonal, și nu doar impersonal. O ordine comună interlocutorilor se instaurează prin actul pozitiv care constă, pentru unul, în a *da* lumea, posesia ei, celuilalt; sau prin actul pozitiv care constă, pentru unul, în a-și îndreptăți libertatea în fața celuilalt, adică prin apologie. Apologia nu afirmă orbește, sinele, ci face deja apel la celălalt. În bipolaritatea ei insurmontabilă,

apologia este fenomenul originar al rațiunii. Interlocutorii, ca singularități ireductibile la conceptele pe care le constituie prin comunicarea lumii lor sau prin apelul la îndreptățirea Celuilalt, prezidează comunicarea. Rațiunea presupune aceste singularități sau aceste particularități, nu cu titlul de indivizi oferindu-se conceptualizării sau dezbrăcîndu-și particularitatea pentru a se regăsi identici, ci tocmai ca interlocutori, ființe de neînlocuit, unice în felul lor, chipuri. Diferența între cele două teze: „rațiunea creează raporturile dintre Eu și Altul” și „instruirea Eului de către Altul creează rațiunea” nu este pur teoretică. Conștiința tiraniei Statului – chiar rațională – face ca această diferență să fie actuală. Impersonala rațiune, la care omul se ridică o dată cu cel de-al treilea gen al cunoașterii, îl lasă oare în afara Statului? Îl scutește ea de orice violență? Îl face oare să mărturisească faptul că această constrângere nu afectează decît partea animalică din el? Libertatea Eului nu este nici arbitrarul unei ființe izolate, nici adevărea unei ființe izolate la o lege impusă tuturor, rațională și universală.

Libertatea mea arbitrară își citește rușinea în ochii care mă privesc. Ea este apologetică, adică se referă deja, prin sine, la judecata celuilalt, pe care o solicită și care, astfel, nu o rănește ca o limită. Ea se revelează în acest mod ca opusă concepției pentru care orice alteritate este o ofensă. Ea nu este o *causa sui* diminuată sau, cum se spune, finită. Căci, parțial negată, această libertate ar fi total negată. Din cauza poziției mele apologetice, ființa mea nu este chemată să își apară în realitatea sa: ființa mea nu este egală cu apariția sa în conștiință.

Însă ființa mea nu va fi nici ceea ce eu am fost pentru alții, în numele unei rațiuni impersonale. Dacă sînt redus la un rol în istorie, rămîn necunoscut, tot așa cum eram înșelător cînd apăream în conștiința mea. Existența în istorie constă în a plasa în afara mea propria mea conștiință și în a-mi anihila responsabilitatea.

Inumanitatea unei umanități în care sinele își are conștiința în afara sa constă în conștiința violenței – aceasta din urmă interioară sinelui. Renunțarea la propria parțialitate de individ se impune ca printr-o tiranie. De altfel, dacă parțialitatea individului, înțeasă ca principiul însuși al individuației sale, este un principiu de incoerență, prin ce magie simpla adiție de incoerențe ar produce un discurs coerent impersonal, și nu un zgomot dezordonat de mulțime? Individualitatea mea este așadar cu totul altceva decît această parțialitate animală căreia i s-ar adăuga o rațiune, ivită din contradicția dintre puseele ostile ale particularităților animale. Singularitatea sa este la nivelul însuși al rațiunii

sale – ea este apologie – adică discurs personal, de la eu la alții. Ființa mea se produce producându-se altora în discurs, ea este ceea ce li se revelează altora, însă participînd ea însăși la propria revelație, asistînd la ea. Eu sînt *în adevăr* producîndu-mă în istorie sub judecata cu care ea mă vizează, însă sub judecata cu care ea mă vizează în prezența mea – adică lăsîndu-mi dreptul la cuvînt. Am arătat mai sus încheierea acestui discurs apologetic în bunătate. Diferența între „a apărea în istorie” (fără dreptul la cuvînt) și a-i apărea celuiilalt, asistînd în același timp la propria mea apariție distinge ființa mea politică de ființa mea religioasă.

În ființa mea religioasă eu sînt *în adevăr*. Violența pe care moartea o introduce în această ființă va face oare acest adevăr imposibil? Violența morții nu reduce la tăcere subiectivitatea, fără de care adevărul nu ar putea nici să se spună, nici să fie sau – pentru a exprima aceasta într-un cuvînt atît de des utilizat în această lucrare și care înglobează și apariția (*le paraître*) și ființa (*l'être*) – fără de care adevărul nu s-ar putea *produce*? Doar dacă subiectivitatea ar putea nu doar să accepte să tacă, revoltată de violența rațiunii reducînd apologia la tăcere, ci și să renunțe prin sine la sine, să renunțe fără violență, să oprească de la sine apologia – ceea ce nu ar fi nici o sinucidere, nici o resemnare, ci dragoste. Supunerea la tiranie, resemnarea în fața unei legi universale, fie ea și rațională, însă care oprește apologia, compromite adevărul ființei mele.

Trebuie așadar să indicăm un plan care presupune și transcende în același timp epifania Celuiilalt în chip; plan în care eul se transportă dincolo de moarte și se eliberează din întoarcerea la sine. Acest plan este cel al dragostei și al fecundității, în care subiectivitatea se definește în funcție de aceste mișcări.

A. Ambiguitatea dragostei

Evenimentul metafizic al transcendenței – întâmpinare a Celuilalt, ospitalitate – Dorință și limbaj – nu se împlinește ca dragoste. Însă transcendența discursului este legată de dragoste. Vom arăta cum, prin dragoste, transcendența merge, în același timp, mai departe și mai puțin departe decît limbajul.

Dragostea nu are oare un alt termen decît o persoană? Persoana se bucură aici de un privilegiu – intenția amoroasă îl vizează pe Celălalt, pe prieten, pe copil, pe frate, pe iubită, pe părinți. Dar și un lucru, o abstracție, o carte pot fi obiecte ale dragostei. Aceasta pentru că, printr-un aspect esențial, dragostea, care ca transcendență merge către Celălalt, ne aruncă dincoace de imanența însăși: dragostea desemnează o mișcare prin care ființa caută acel ceva de care s-a legat înainte chiar de a fi avut inițiativa căutării și în ciuda exteriorității în care ea îl găsește. Aventura prin excelență este și o predestinare, alegere a ceea ce nu a fost ales. Deși e o relație cu Celălalt, dragostea se poate reduce la această funciară imanență, se poate dezbrăca de orice transcendență, poate să nu caute decît o ființă co-naturală, un suflet-frate, poate să se prezinte ca incest. Mitul lui Aristofan din *Banchetul* lui Platon, în care dragostea unește cele două jumătăți ale unei ființe unice, interpretează aventura ca o întoarcere la sine. Plăcerea justifică această interpretare. Ea pune în evidență ambiguitatea unui eveniment care se situează la limita imanenței și a transcendenței. Această dorință – mișcare reîncepută fără încetare, mișcare fără capăt către viitor, un viitor niciodată destul de viitor – se sfarmă și se satisface aidoma celei mai egoiste și celei mai crude dintre nevoi. Ca și cum prea marea îndrăzneală a transcendenței amoroase ar fi răsplătită cu o aruncare dincoace de nevoie. Însă și acest *dincoace*, prin adîncimile inavubilului către care conduce, prin influența ocultă pe care o exercită asupra tuturor puterilor ființei, mărturisește o îndrăzneală excepțională. Dragostea rămîne un raport cu celălalt, care se transformă în nevoie; dar această nevoie presupune încă exterioritatea totală, transcendența altuia, a iubitului. Dar dragostea merge și dincolo

de iubit. Iată de ce se străluminează lumina blîndă venind de dincolo de chip, din ceea ce *nu e încă*, dintr-un viitor niciodată destul de viitor, mai îndepărtat decît posibilul. Plăcere a transcendentului, aproape contradictorie în termenii săi, dragostea nu se spune cu adevărat nici în limbajul erotic, în care se interpretează ca senzație, nici în limbajul spiritual, care o ridică la rangul de dorință a transcendentului. Posibilitatea Celuilalt de a apărea ca obiect al unei nevoi conservîndu-și în același timp alteritatea sau, altfel spus, posibilitatea de a te bucura de Celălalt, de a te plasa în același timp dincoace și dincolo de discurs, această poziție față de interlocutor, care în același timp îl atinge și îl depășește, această simultaneitate a nevoii și a dorinței, a concupiscentei și a transcendenței, învecinare a avuabilului și a inavuabilului, constituie originalitatea eroticii, care, în acest sens, este echivocul prin excelență.

B. Fenomenologia erosului

Dragostea îl vizează pe celălalt, îl vizează în slăbiciunea sa. Slăbiciunea nu indică aici gradul inferior al unui atribut oarecare, deficiența relativă a unei determinări comune mie și Altuia. Anterioară manifestării atributelor, ea califică alteritatea însăși. A iubi înseamnă a te teme pentru celălalt, a sări în ajutorul slăbiciunii sale. În această slăbiciune, ca în auroră, se ridică Iubitul care e Iubită. Epifania Iubitului, femininul, nu vine să se adauge obiectului sau Tu-ului, date în prealabil sau întâlnite la neutru, singurul gen pe care logica formală îl cunoaște. Epifania Iubitei e identică cu *regimul* său de gingășie (*tendre*). *Maniera* gingășiei constă într-o fragilitate extremă, într-o vulnerabilitate. Gingășia se manifestă la granița dintre a fi și a nu fi, ca o căldură blândă în care ființa se risipește în strălucire, ca „trupul ușor” al nimfelor din *După-amiaza unui faun*, care „zboară în aerul ațipit de somnuri dese”, dezindividuuându-se și ușurându-se de propria greutate de a fi, deja evanescență și gracilitate, fugă în sine în chiar sînul manifestării sale. Iar în această fugă, Altul e Altul, străin de lume, prea grosier și prea violent pentru ea.

Și totuși, această extremă fragilitate se ține de asemenea și la limita unei existențe „fără fasoane”, „fără ceremonial”, de o grosime „non-semnificativă” și crudă, de o ultramaterialitate exorbitantă. Aceste superlative indică, mai bine decât niște metafore, un fel de paroxism de materialitate. Ultramaterialitatea nu trimite la o simplă absență de uman într-o îngrămădire de roci și de nisipuri, într-un peisaj lunar; nici materialitatea care exagerează asupra ei înseși, căscându-se sub formele ei sfișiate, în ruine și plăgi; ea indică o nuditate exhibiționistă, cu o prezență exorbitantă – venind de mai departe decât franchețea chipului – profanînd și în întregime profanată, ca și cum ar fi siluit interdicția unui secret. *Cel esențialmente ascuns se aruncă spre lumină, fără a deveni semnificație*. Nu neantul, ci ceea ce nu e încă. Fără ca această irealitate, pe pragul realului, să se ofere ca un posibil ce poate fi cuprins, fără ca această clandestinitate să descrie un accident gnoseologic care i se întâmplă unei ființe.

„A-nu-fi-încă” nu este un acesta sau un acela ; clandestinitatea epuizează esența acestei non-esențe. Clandestinitate care, în impudora producției sale, mărturisește o viață nocturnă, care nu echivalează cu o viață diurnă lipsită doar de lumină ; ea nu echivalează cu simpla *interioritate* a unei vieți solitare și intime, însă care ar căuta o expresie pentru a-și depăși refularea. Ea se referă la pudoarea pe care a profanat-o fără a o depăși. Secretul apare fără a apărea, nu pentru că ar apărea pe jumătate, sau cu rezerve, sau confuz. Simultaneitatea clandestinității și a descoperirii definește tocmai *profanarea*. Secretul apare în echivoc. Însă profanarea este cea care permite echivocul – esențialmente erotic –, și nu invers. Pudoarea, de nedepășit în dragoste, constituie patetismul dragostei. Impudoarea, întotdeauna îndrăzneată în prezentarea nudității lascive, nu vine să se adauge unei percepții neutre, prealabile, precum cea a medicului care examinează nuditatea bolnavului. Modul în care nuditatea erotică se produce – se prezintă și este – trasează fenomenele originare ale impudorii și profanării. Perspectivele morale pe care acestea le deschid se plasează deja în dimensiunea singulară inaugurată de acest exhibiționism exorbitant în calitate de producție a ființei.

Să notăm în treacăt că această adîncire în dimensiunea subterană a gingășiei o împiedică să se identifice cu grația, cu care totuși se aseamănă. Simultaneitatea sau echivocul acestei fragilități și greutăți de non-signifianță, mai grea decît greutatea realului inform, o numim *feminitate*.

Mișcarea iubitului în fața acestei slăbiciuni a feminității, nici compasiune pură, nici impasibilitate, se complăce în compasiune, se absoarbe în complezența mîngîierii.

Mîngîierea, ca și contact, este sensibilitate. Însă mîngîierea transcende sensibilul. Nu că ea ar simți dincolo de simțit, mai departe decît simțurile, că ea ar cuprinde o hrană sublimă, păstrînd, în același timp, în relația sa cu acest simțit ultim, o intenție de foame care se îndreaptă asupra hranei ce se promite și se dă acestei senzații de foame, o adîncește, ca și cum mîngîierea s-ar hrăni din propria sa foame. Mîngîierea constă în a nu cuprinde nimic, în a solicita ceea ce se sustrage fără încetare formei sale spre un viitor – niciodată destul de viitor –, în a solicita ceea ce fuge ca și cum *nu ar fi încă*. Ea *caută*, scormonește. Nu este o intenționalitate de dezvăluire, ci de căutare : mers spre invizibil. Într-un anumit sens, ea *exprimă* dragostea, însă suferă de neputința de o a spune. Ei îi este foame de chiar această expresie, într-o neîncetată creștere a foamei. Ea merge mai departe decît capătul său, vizează dincolo de o ființare, chiar viitoare, care,

tocmai în calitate de ființare, bate deja la poarta ființei. În satisfacția sa, dorința care o animă renaște, alimentată într-un fel de ceea ce *nu e încă*, readucându-ne la virginitatea, în veșnicie inviolată, a femininului. Nu că mîngîierea ar căuta să domine o libertate ostilă, să o transforme în obiectul său sau să-i smulgă un consimțămînt. Mîngîierea caută prin și dincolo de consimțămînt sau de rezistența unei libertăți – *ceea ce nu e încă*, un „mai puțin decît nimic”, închis și moțăind dincolo de *viitor* și, în consecință, moțăind cu totul altfel decît *posibilul*, care s-ar oferi anticipării. Profanarea care se insinuează în mîngîiere răspunde adecvat la originalitatea acestei dimensiuni a absenței. O altă absență decît vidul unui neant abstract: absență referindu-se la ființă, însă referindu-se în maniera sa, ca și cum „absențele” viitorului nu ar fi viitor, toate la același nivel și în mod uniform. Anticiparea cuprinde posibilele; ceea ce caută mîngîierea nu se situează într-o perspectivă și în lumina a ceea ce poate fi cuprins. Carnalul, gingășia prin excelență și corelativ al mîngîierii, iubita nu se confundă nici cu corpul – obiect al fiziologului, nici cu corpul propriu al lui „eu pot”, nici cu corpul-expresie, asistență la manifestarea sa sau chip. În mîngîiere – raport încă sensibil – corpul se dezbracă de însăși forma sa, pentru a se oferi ca nuditate erotică. În carnalul gingășiei, corpul părăsește statutul de ființare.

Iubita, în același timp sesizabilă, însă intactă în nuditatea sa, dincolo de obiect și de chip, și astfel dincolo de ființare, se menține în virginitate. Femininul, esențialmente violabil și inviolabil, „Eternul Feminin”, este o virginitate sau un început neîncetat al virginității, de neatins în contactul însuși al voluptății, în prezent – viitor. Nu ca o libertate în luptă cu cuceritorul său, refuzînd reificarea și obiectivarea sa, ci ca o fragilitate la limita non-ființei; a non-ființei unde nu se adăpostește doar ceea ce se stinge și nu *mai e*, ci și ceea ce nu e încă. Virginitatea rămîne insesizabilă, murind fără crimă, evanescentă, retrăgîndu-se în viitorul său, dincolo de orice posibil promis anticipării. Alături de noaptea ca freamăt anonim al lui *se găsește (il y a)*, se întinde noaptea eroticii; în spatele nopții insomniei, noaptea ascunsului, a clandestinului, a misteriosului, patrie a virginității, descoperită simultan de către *Eros* și refuzîndu-se *Erosului* – ceea ce e un alt fel de a numi profanarea.

Mîngîierea nu vizează nici o persoană, nici un lucru. Ea se pierde într-o ființă care se risipește ca într-un vis impersonal fără voință și chiar fără rezistență, o pasivitate, un anonim deja animal sau infantil, aflat în întregime spre moarte. Voința gingășiei se produce prin evanescența sa, ca înrădăcinată într-o

animalitate ignorându-și moartea, scufundată în falsa securitate a elementalului, în infantilul neștiutor de ceea ce i se întâmplă. Dar și ca adîncime amețitoare a ceea ce *nu e încă*, a ceea ce *nu e*, numai că într-o non-existență care nu are cu ființa nici măcar înrudirea pe care o întrețin cu ea o idee sau un proiect, într-o non-existență care nu se pretinde, în nici una din aceste calități, un avatar a ceea ce este. Mîngîierea vizează gingășia, care nu mai are statutul unei „ființări”, care, ieșită dintre „numere și ființe”, nu este nici măcar o calitate a unei ființări. Gingășia desemnează o *manieră*, maniera de a stăruî într-un *no man's land*, între a fi și a-nu-fi-încă. Manieră care nu se semnalează precum o semnificație, care nu strălucește în nici un fel, care se stinge și dispare, slăbiciune esențială a Iubitei producîndu-se ca vulnerabilă și ca muritoare.

Dar prin evanescența și gracilitatea gingășiei, subiectul nu se proiectează către viitorul posibilului. Acel a-nu-fi-încă nu se plasează în același viitor în care ceea ce eu pot realiza se anunță deja, sclipește în lumină, se oferă anticipărilor mele și-mi solicită puterile. Acel a-nu-fi-încă nu este un posibil mai îndepărtat decît alte posibile. Mîngîierea nu *acționează*, nu cuprinde posibile. Secretul pe care ea îl dezvăluie nu o informează ca o experiență. El tulbură relația eului cu sine și cu non-eul. Un non-eu amorf duce eul într-un viitor absolut, în care el evadează și își pierde poziția de subiect. „Intenția” sa nu merge către *lumină*, către ceva cu sens. În întregime pasiune, ea pătîmește împreună cu pasivitatea, cu suferința, cu evanescența gingășiei. Ea moare prin această moarte și suferă de această suferință. Compasiune, suferință fără suferință, ea se consolează deja complăcîndu-se în suferință. Compasiunea este o milă care se complăce, o plăcere, o suferință transformată în fericire – voluptate. Iar în acest sens voluptatea începe deja în dorința erotică și rămîne în fiecare clipă dorință. Voluptatea nu vine să satisfacă o dorință, ea este chiar această dorință. De aceea voluptatea nu este doar nerăbdătoare, ci este nerăbdarea însăși, respiră nerăbdarea și se sufocă din pricina ei, surprinsă de sfîrșitul său, fiindcă ea merge fără a merge către un sfîrșit.

Voluptatea, ca profanare, descoperă ascunsul în calitatea sa de ascuns. Se împlinește astfel o relație excepțională într-o conjunctură care, pentru logica formală, ar ține de contradicție: cel descoperit nu își pierde în descoperire misterul, ascunsul nu se dezvăluie, întunericul nu se risipește. Descoperirea-profanare se menține în pudoare, fie chiar și sub modalitățile impudorii: clandestinul descoperit nu dobîndește statutul dezvăluitului. A descoperi semnifică aici a viola, mai degrabă decît a dezvălui un

secret. Violare care nu își revine din îndrăzneala sa. Rușinea profanării face să se plece privirea care ar fi trebuit să scruteze descoperitul. Nuditatea erotică rostește nerostibilul, însă nerostibilul nu se separă de această rostire, așa cum un obiect străin de expresie se separă de un cuvânt clar care încearcă să-l înduplece. Modul însuși al „rostirii” sau al „manifestării” ascunde descoperind, rostește și tace indicibilul, hărțuiește și provoacă. „Rostirea” – și nu doar rostitul – este echivocă. Echivocul nu se manifestă între două sensuri ale cuvântului, ci între cuvânt și renunțarea la cuvânt, între semnificația limbajului și non-semnificația lascivului pe care o ascunde tăcerea. Voluptatea profanează, nu vede. *Intenționalitate fără viziune*, descoperirea nu face lumină: ceea ce ea descoperă nu se oferă ca o *semnificație* și nu luminează nici un orizont. Femininul oferă un chip care merge dincolo de chip. Chipul iubitei *nu exprimă* secretul pe care Erosul îl profanează – el încetează să exprime sau, dacă se preferă, el nu exprimă decât refuzul de a exprima, decât acest sfârșit al discursului și al decenței, această întrerupere bruscă a ordinii prezențelor. În chipul feminin, puritatea expresiei se tulbură deja prin echivocul voluptății. Expresia se transformă în indecență, apropiată de echivocul care spune mai puțin decât nimic, râs deja și batjocură.

În acest sens, voluptatea este o experiență pură, experiență care nu se mulează pe nici un concept, care rămîne în mod orb experiență. Profanarea – revelație a ascunsului în calitate de ascuns – constituie un model de a fi ireductibil la intenționalitate, obiectivantă chiar și în praxis, fiindcă nu iese „dintre numere și ființe”. Dragostea nu se reduce la o cunoaștere amestecată cu elemente afective, care i-ar deschide un plan de ființă neprevăzut. Ea nu cuprinde nimic, nu ajunge la nici un concept, *nu ajunge*, nu are nici structura subiect-obiect, nici structura eu-tu. Erosul nu se împlinește ca un subiect care fixează un obiect, nici ca o proiecție către un posibil. Mișcarea sa constă în a merge dincolo de posibil.

Non-semnificația nudității erotice nu precedă semnificația chipului, așa cum obscuritatea materiei informe precedă formele artistului. Ea are formele deja în spatele ei, ea vine din viitor, dintr-un viitor situat dincolo de viitorul în care sclipesc posibilele, fiindcă nuditatea castă a chipului nu se disipează în exhibiționismul eroticii. Indiscreția în care erotica rămîne misterioasă și inefabilă se atestă tocmai prin lipsa exorbitantă de măsură a acestei indiscreții. Doar ființa care are franchețea chipului se poate „descoperi” în non-semnificația lascivului.

Să reamintim reperele semnificației. Faptul prim al semnificației se produce într-un chip. Nu că acest chip ar primi o semnificație *în raport* cu ceva. Chipul semnifică prin el însuși, semnificația sa

precedă acea *Sinngebung*, în lumina sa apare deja un comportament cu sens, chipul răspîndește lumina în care se vede lumina. El nu trebuie explicat, fiindcă de la el începe orice explicație. Altfel spus, proximitatea cu Celălalt, care marchează sfîrșitul foșnetului absurd al lui *se găsește* (*il y a*), nu se constituie ca *operă* (*œuvre*) a unui Eu acordînd un sens. Trebuie mai întîi să fii pentru celălalt – să exiști, și nu doar să lucrezi (*œuvrer*) – pentru ca fenomenul sensului, corelativ intenției unei gîndiri, să poată apărea. A-fi-pentru-celălalt nu trebuie să sugereze o finalitate oarecare și nu implică o poziționare prealabilă sau valorizarea nu știu cărei valori. A fi pentru celălalt înseamnă a fi bun. Conceptul de Celălalt nu are desigur nici un conținut nou în raport cu conceptul de eu. Însă a-fi-pentru-celălalt nu este un raport între concepte a căror comprehensiune ar coincide, nici conceperea unui concept de către un eu, ci bunătatea mea. Faptul că, existînd pentru celălalt, exist altfel decît exist pentru mine este morala însăși. Ea învăluie din toate părțile cunoașterea mea de Celălalt și nu se desprinde de această cunoaștere printr-o valorizare a celuiilalt, în plus față de această cunoaștere primă. Transcendența ca atare este o „conștiință morală”. Conștiința morală împlinește metafizica, dacă metafizica constă în a transcende. În tot ceea ce precedă aceste rînduri, am încercat să expunem epifania chipului ca origine a exteriorității. Fenomenul prim al semnificației coincide cu exterioritatea. Exterioritatea este semnificația însăși. Și doar chipul este exterior în moralitatea sa. În această epifanie, chipul nu strălucește ca o formă îmbrăcînd un conținut, ca o *imagine*, ci ca nuditatea principiului, în spatele căruia nu mai e nimic. Chipul mort devine formă, mască mortuară, el se arată în loc să lase să se vadă, și astfel nu mai apare ca și chip.

Putem să o spunem și altfel : exterioritatea definește ființarea ca ființare, iar semnificația chipului ține de coincidența esențială a ființării și a semnificantului. Semnificația nu se adaugă unei ființări. A semnifica nu este echivalent cu a se prezenta ca semn, ci cu a se exprima, altfel spus cu a se prezenta în persoană. Simbolismul semnului presupune deja semnificația expresiei, chipul. În chip, ființarea se prezintă prin excelență. Ca și chipul, tot corpul poate, de altfel, să exprime, printr-o mîină sau prin curba unui umăr. Semnificația originară a ființării – prezentarea sa în persoană sau expresia sa –, felul său de a țîșni neîncetat în afara imaginii sale plastice se produce în mod concret ca tentație a negației totale și ca rezistență infinită la uciderea celuiilalt în calitate de celălalt, în rezistența dură a acestor ochi fără protecție, în ceea ce e mai gingaș și mai descoperit. Ființarea ca ființare nu se produce decît în morală. Limbajul, sursă a oricărei semnificații,

se naște în vertijul infinitului, care surprinde în fața direcției chipului, care face posibilă și imposibilă crima.

Principiul lui „să nu ucizi”, semnificația însăși a chipului pare să fie opusul misterului pe care-l profanează Erosul și care se anunță în feminitatea gingășiei. În chip, Celălalt își exprimă eminența, dimensiunea de majestate și de divinitate din care coboară. În delicatetea sa transpar forța și dreptul său. Slăbiciunea feminității invită la milă pentru ceea ce, într-un anumit sens, nu e încă, la lipsă de respect pentru ceea ce se exhibă în impudoare și nu se descoperă în ciuda exhibiției, adică se profanează.

Însă lipsa de respect presupune chipul. Elementele și lucrurile sînt în afara respectului și a lipsei de respect. Trebuie ca, mai întîi, chipul să fi fost zărit, pentru ca nuditatea să poată dobîndi non-semnificația lascivului. Chipul feminin unește această luminozitate și această umbră. Femininul este chip în care tulburarea asediază și invadează luminozitatea. Relația – în aparență asocială – a erosului se va referi totuși, fie și într-un mod negativ, la social. În această transformare a chipului prin feminitate – în această desfigurare care se referă la chip – non-semnificația locuiește în semnificația chipului. Această prezență a non-semnificației chipului sau această referire a non-semnificației la semnificație – și în care castitatea și decența chipului stăruie la limita obscenului încă respins, însă deja foarte aproape și promițător – este evenimentul original al frumuseții feminine, în sensul eminent pe care frumusețea îl are în feminin, dar pe care artistul va trebui să îl convertească în „grație fără greutate”, tăind în materia rece a culorii sau a pietrei, și în care frumusețea va deveni prezență calmă, suveranitate a desprinderii, existență fără fundament, întrucît e lipsită de fundație. Frumosul artei *invertește* frumusețea chipului feminin. El substituie cu o imagine profunzimea tulburătoare a viitorului acelui „mai puțin decît nimic” – și nu profunzimea unei lumi – pe care frumusețea feminină îl anunță și îl ascunde. El prezintă o formă frumoasă redusă la ea însăși în desprindere, privată de profunzimea sa. Orice operă de artă este tablou și statuie, imobilizate în clipă sau în întoarcerea ei periodică. Poezia substituie un ritm vieții feminine. Frumusețea devine o formă acoperind materia indiferentă, și nu închizînd un mister.

Astfel, nuditatea erotică este ca o semnificație inversă, o semnificație care semnifică fals, o luminozitate convertită în ardoare și întuneric, o expresie care încetează să se exprime, care exprimă renunțarea sa la expresie și la cuvînt, care decade în echivocul tăcerii; cuvînt care nu spune un sens, ci o exhibiție. În aceasta constă lascivitatea însăși a nudității erotice – rîsul care încinge adunările shakespearlene de vrăjitoare, rîs plin de subînțelesuri,

dincolo de decența cuvintelor, ca o absență a oricărei seriozități, a oricărei posibilități de cuvînt, rîsul „poveștilor echivoce” în care mecanismul rîsului nu ține doar de condițiile formale ale comicului, cele pe care Bergson, de exemplu, le-a prezentat în *Rîsul*. Rîsului i se adaugă aici un conținut care ne conduce la o ordine în care seriozitatea lipsește cu desăvîrșire. Iubita nu mi se opune ca o voință în luptă cu voința mea sau ca o voință supusă voinței mele, ci, dimpotrivă, ca o animalitate iresponsabilă care nu rostește adevărate cuvinte. Iubita, revenită la rangul copilăriei iresponsabile – acest cap cochet, această tinerețe, această pură viață „nițel prostuță” –, a părăsit statutul de persoană. Chipul se atenuază și, în neutralitatea sa iresponsabilă și inexpressivă, se prelungește, ambiguu, în animalitate. Relațiile cu ceilalți sînt jucate – ne jucăm cu celălalt așa cum ne jucăm cu un animal tînăr.

Non-signifianța lascivului nu este așadar echivalentă cu diferența stupidă a materiei. Ca invers al expresiei a ceea ce și-a pierdut expresia, ea trimite astfel la chip. Ființa, care se prezintă ca identică în chipul său, își pierde semnificația în raport cu secretul profanat și se complăce în echivoc. Echivocul constituie epifania femininului – în același timp interlocutor, colaborator și maestru înțelept, adesea dominînd bărbații în civilizația masculină în care a intrat, dar totuși femeie, trebuind să fie tratată ca atare, conform regulilor imprescriptibile ale societății civilizate. Chipul, în întregime directețe și franchețe, disimulează în epifania sa feminină aluzii, subînțelesuri. El rîde sub mantia propriei sale expresii, fără să conducă spre nici un sens anume, făcînd aluzie în vid, semnalînd mai puțin decît nimicul.

Violența acestei revelații marchează tocmai *forța* acestei absențe, a acestui *nu încă*, a acestui mai puțin decît nimic, smuls cu îndrăzneală pudorii sale, esenței sale de ascuns. Un *nu încă* mai îndepărtat decît viitorul, un *nu încă* temporal și atestînd existența unor grade în neant. Prin aceasta, *Erosul* este o răpire dincolo de orice proiect, de orice dinamism, indiscreție funciară, profanare, și nu dezvăluire, a ceea ce *există deja* ca strălucire și semnificație. *Erosul* merge așadar dincolo de chip. Nu că acest chip ar acoperi încă ceva prin decența sa, ca o mască a unui alt chip. Apariția impudică a nudității erotice îngreunează chipul, atîrnînd cu o greutate monstruoasă în umbra non-sensului care se proiectează asupra lui, nu pentru că un alt chip ar trebui să apară în spatele lui, ci pentru că ascunsul este smuls din pudoarea sa. Ascunsul, și nu o ființare ascunsă sau o posibilitate de ființare; ascunsul, ceea ce nu e încă și care, în consecință, este lipsit de quiditate într-o totalitate. Dragostea nu conduce, printr-o cale

mai ocolită sau mai directă, către Tine. Ea se orientează într-o altă direcție decît aceea în care l-am întîlnit pe Tu. Ascunsul – niciodată suficient de ascuns – este dincolo de personal și într-un fel inversul său, refractar luminii, categorie exterioară jocului ființei și neantului, dincolo de posibil, absolut insesizabil. *Maniera* sa dincolo de posibil se manifestă în non-socialitatea societății îndrăgostiților, în refuzul lor de a se da în chiar mijlocul abandonului lor, acest refuz de a se da care constituie voluptatea, alimentată prin propria foame, apropiindu-se, în vertij, de ascuns sau de feminin, de un non-personal, dar în care personalul nu va decădea niciodată.

Raportul care, în voluptate, se stabilește între amanți, funciarmamente refractar universalizării, este opusul raportului social. El exclude terțul, rămîne intimitate, singurătate în doi, societate închisă, non-publicul prin excelență. Femininul este Altul, refractar societății, membru al unei societăți în doi, al unei societăți intime, al unei societăți fără limbaj. E nevoie să descriem această intimitate. Fiindcă relația fără egal pe care o întreține voluptatea cu non-semnificantul constituie un complex care nu se reduce la răspunerea acestui *nu*, ci la niște trăsături pozitive prin care se determină, dacă se poate spune așa, viitorul și ceea ce *nu este încă* (și care nu e doar o ființare ce rămîne la statutul posibilului).

Imposibilitatea de a reduce voluptatea la social – non-signifianța în care ea ajunge și care se manifestă în această indecență a limbajului care ar dori să spună voluptatea – îi izolează pe îndrăgostiți, ca și cum ar fi singuri pe lume. Singurătate care nu doar că neagă, nu doar că uită lumea. *Acțiunea comună a celui care simte (le sentant) și a ceea ce este simțit (le senti)* pe care voluptatea o împlinește închide, încuie, pecetluiește societatea cuplului. Non-socialitatea voluptății este în mod pozitiv comunitatea celui care simte (*le sentant*) și a ceea ce este simțit (*le senti*): celălalt nu este doar ceva simțit; în ceea ce este simțit se afirmă cel care simte, ca și cum un același sentiment ar fi în mod substanțial comun și mie, și altuia; însă nu în modul în care doi observatori au un peisaj comun sau doi gînditori – o idee comună. Un conținut obiectiv identic nu mediază aici comunitatea; comunitatea nu ține nici de analogia simțirii (*le sentir*). Ea ține de identitatea simțirii (*le sentir*). Referire a dragostei „date” la dragostea „primită”, dragoste a dragostei, voluptatea nu este un sentiment de grad secund, ca o reflectare, ci este directă ca o conștiință spontană. Intimă, și totuși structurată intersubiectiv, nesimplificîndu-se pînă la o singură conștiință. Altul, în voluptate, este eu și separat de eu. Separarea de Altul în sînul acestei comunități a simțirii (*le sentir*) constituie acuitatea

voluptății. Voluptuosul voluptății nu este libertatea împlănită, obiectivată, reificată, a Altuia, ci libertatea sa neîmplănită, pe care nu o doresc deloc obiectivată. Dar e vorba de o libertate dorită și voluptuoasă nu în luminozitatea chipului ei, ci în obscuritate și într-un soi de viciu al clandestinității sau într-un viitor care se menține clandestin în descoperire și care, tocmai pentru aceasta, este în mod inevitabil o profanare. Nimic nu se îndepărtează mai mult de *Eros* decât posedarea. În posedarea Celuilalt, îl posed pe celălalt în măsura în care el mă posedă; sclav și stăpîn, în același timp. Voluptatea s-ar stinge în posedare. Însă, pe de altă parte, impersonalitatea voluptății ne interzice să considerăm raporturile între amanți drept o complementaritate. Voluptatea nu îl vizează așadar pe Celălalt, ci voluptatea sa, este o voluptate a voluptății, dragoste pentru dragostea altuia. Prin aceasta, dragostea nu reprezintă un caz particular al prieteniei. Dragostea și prietenia se resimt în mod diferit, însuși corelativul lor diferă. Prietenia merge către celălalt, dragostea caută ceea ce nu are structură de ființare, ci viitorul la modul infinit, ceea ce trebuie să fie născut. Nu iubesc pe deplin decât dacă celălalt mă iubește, nu pentru că aș avea nevoie de recunoașterea Celuilalt, ci pentru că voluptatea mea se hrănește din voluptatea lui și pentru că în această conjunctură neasemenea a identificării, în această *trans-substanțiere*, Același și Altul nu se confundă, ci – dincolo de orice proiect posibil –, dincolo de orice putere cu sens și inteligentă – nasc un copil.

Dacă a iubi înseamnă a iubi dragostea pe care Iubita mi-o poartă, a iubi înseamnă prin urmare a iubi în dragoste și a te întoarce astfel la tine. Dragostea nu transcende fără echivoc – ea se complace, este plăcere și egoism în doi. Însă ea se îndepărtează de sine în această complezență, se menține într-un vertij deasupra unei adîncimi de alteritate pe care nici o semnificație nu o mai luminează – adîncime exhibită și profanată. Relația cu copilul – pofta de copil – în același timp altul și eu însumi – se schițează deja în voluptate, pentru a se împlini în copilul însuși (așa cum se poate împlini o Dorință care nu se stinge în sfîrșitul său, nici nu se calmează în satisfacție). Iată-ne așadar în fața unei categorii noi: în fața a ceea ce se află în spatele porților ființei, în fața lui mai puțin decât nimic, pe care erosul îl smulge negativității sale și pe care îl profanează. Este vorba despre un neant distinct de neantul angoasei: e neantul viitorului îngropat în secretul lui mai puțin decât nimic.

C. Fecunditatea

Profanarea care violează un secret nu „descoperă”, prin și dincolo de chip, un alt eu, mai profund și pe care chipul l-ar exprima; ea descoperă copilul. Printr-o transcendență totală – transcendență trans-substanțierii – eul este, în copil, un altul. Paternitatea rămîne o identificare de sine, dar și o distincție în identificare – structură imprevizibilă în logica formală. În scrierile sale de tinerețe, Hegel afirma că progenitura *este* părinții săi; iar în *Weltalter*, Schelling – din rațiuni teologice – a dedus filiația din identitatea Ființei. Posesia copilului de către tată nu epuizează sensul raportului care se împlinește în paternitate; în această paternitate, tatăl se regăsește nu numai în gesturile fiului său, ci și în substanța și în unicitatea sa. Copilul meu este un străin (*Isaia* 49), însă nu doar față de mine, pentru că el *este* eu. Este un eu străin de sine. Nu numai opera mea, creatura mea, chiar dacă, la fel ca Pygmalion, aș vedea înviind această operă. Fiul dorit în voluptate nu se oferă acțiunii, rămîne inadecvat puterilor. Nici o anticipare nu îl reprezintă, nu îl proiectează, cum se spune astăzi. Proiectul inventat sau creat, insolit și nou, iese dintr-o minte solitară pentru a lumina și înțelege. El se absoarbe în lumină și convertește exterioritatea în idee. În așa fel încît putem defini puterea ca prezență într-o lume ce se absoarbe în ideile mele. Or, e nevoie de întâlnirea Celuilalt în calitate de feminin pentru ca să apară viitorul copilului de dincolo de posibil, de dincolo de proiecte. Relația seamănă cu cea care a fost descrisă cînd am analizat ideea infinitului: nu pot să dau seama de ea prin mine însumi, așa cum dau seama prin mine însumi de lumea luminoasă. Acest viitor nu este nici germele aristotelic (mai puțin decît ființa, o ființă atenuată), nici posibilitatea heideggeriană care constituie ființa însăși, însă care transformă raportul cu viitorul în puterea subiectului. În aceeași măsură al meu și non-al-meu, o posibilitate a mea, însă și o posibilitate a Altuia, a Iubitei, viitorul meu nu intră în esența logică a posibilului. Relația cu un asemenea viitor, ireductibilă la puterea asupra posibilelor, o vom numi fecunditate.

Fecunditatea include o dualitate a Identicalului. Ea nu indică tot ceea ce eu pot cuprinde – posibilitățile mele. Ea indică viitorul meu, care nu e un viitor al Aceluiași. Nu un nou avatar, nu o istorie și niște evenimente care se pot petrece unui reziduu de identitate, unei identități menținute de un fir subțire, unui eu care ar asigura continuitatea avatarurilor. Și totuși, e aventura mea și, în consecință, viitorul meu într-un sens foarte nou, în ciuda discontinuității. Voluptatea nu depersonalizează eul, ea rămâne întotdeauna dorință, mereu căutare. Ea nu se stinge în obiectul său, în care s-ar absorbi rupându-se de originea sa în eu, chiar dacă nu se întoarce întreagă la eu – la bătrînețea și la moartea mea. Eul, ca subiect și suport de puteri, nu epuizează „conceptul” eului, nu comandă toate categoriile în care se produc subiectivitatea, originea și identitatea. Ființa infinită, adică ființa reîncepând veșnic – și care nu ar putea să se lipsească de subiectivitate, fiindcă nu ar putea reîncepe fără ea – se produce sub speciile fecundității.

Relația cu copilul – adică relația cu Altul – nu e putere, ci fecunditate, mă introduce într-un raport cu viitorul absolut sau cu timpul infinit. Altul care voi fi nu are indeterminarea posibilului, care poartă totuși urma fixității eului ce surprinde acest posibil. În putere, indeterminarea posibilului nu exclude *respunerea* eului, care, aventurându-se către acest viitor indeterminat, cade mereu în picioare și, fixat de sine, mărturisește o transcendență doar iluzorie și în care libertatea nu face decât să traseze un destin. Formele diverse pe care le îmbracă Proteu nu îl eliberează de identitatea sa. În fecunditate, plictiseala acestei repetiții inutile se oprește, eul este altul și tânăr, fără ca totuși ipseitatea care dădea sens și orientare ființei să se piardă în această renunțare la sine. Fecunditatea continuă istoria, fără a produce bătrînețe; timpul infinit nu aduce o viață eternă unui subiect care îmbătrânește. El este *mai bun* prin discontinuitatea generațiilor, scandat de tineretea inepuizabile ale copilului.

În fecunditate, eul transcende lumea luminii. Nu pentru a se dizolva în anonimatul lui *se găsește* (*il y a*), ci pentru a merge mai departe decât lumina, pentru a merge *altundeva*. A sta în lumină, a vedea – a cuprinde înainte de a cuprinde – nu este încă „a fi în mod infinit”, ci a reveni la sine, mai bătrîn, adică împovărat de sine. A fi în mod infinit înseamnă a se produce sub speciile unui eu care este întotdeauna la origine, dar care nu găsește obstacole reînnoirii substanței sale, chiar dacă ele ar proveni din însăși identitatea sa. Astfel se definește tinerețea ca și concept filosofic. Relația cu fiul în fecunditate nu ne menține în acest teritoriu

închis, de lumină și de vis, de cunoștințe și de puteri. Ea articulează timpul celui absolut altul – alterare a substanței înseși a celui care poate – trans-substanțierea sa.

Faptul că ființa infinită nu este o posibilitate închisă în ființa separată, ci se produce ca fecunditate apelînd, în consecință, la alteritatea Iubitei, indică zădărnicia panteismului. Faptul că, în fecunditate, eul personal este neafectat indică sfîrșitul terorii în care transcendența sacralității inumane, anonimă și neutră, amenință persoanele cu neantul sau cu extazul. Ființa se produce ca multiplu, scindată în Același și în Altul. Este structura sa ultimă. Este societate, și prin aceasta, este timp. Ieșim astfel din filosofia ființei parmenidiene. Filosofia însăși constituie un moment al acestei împliniri temporale, un discurs care se adresează mereu unui altul. Cea pe care tocmai o expunem se adresează celor care vor dori să o citească. Transcendența este timp și merge către Celălalt. Însă Celălalt nu este capăt: el nu oprește mișcarea Dorinței. Altul pe care Dorința îl dorește este tot Dorință, transcendența transcende către cel care transcende – iată adevărata aventură a paternității trans-substanțierii, care permite depășirea simplei reînnoiri a posibilului în inevitabila senescență a subiectului. Transcendența, acel pentru celălalt, bunătatea corelativă chipului, fondează o relație mai adîncă: bunătatea bunătății. Fecunditatea născînd fecunditate împlinește bunătatea: ea este, dincolo de sacrificiul care impune un dar, darul puterii de a dăruia, concepția copilului. Aici se împlinește dorința, pe care în primele pagini ale acestei cărți am opus-o nevoii, dorință care nu e o lipsă, dorință care este independența ființei separate și transcendență a sa. Ea se împlinește nu în satisfacție, ca o nevoie, ci depășindu-se (*on se transcendant*), zămislind Dorința.

D. Subiectivitatea în eros

Voluptatea, ca și coincidență a iubitului și a iubitei, se hrănește din dualitatea lor : fuziune și distincție în mod simultan. Menținerea dualității nu înseamnă că, în dragoste, egoismul iubitului *vrea* să găsească mărturia unei recunoașteri. A iubi să fiu iubit nu este o *intenție*, nu este gândirea unui subiect gândindu-și voluptatea și exterior, astfel, comunității a ceea ce este simțit (*du senti*) – în ciuda extrapolărilor cerebrale posibile ale voluptății, în ciuda dorinței de reciprocitate care îi conduce pe amânți către voluptate. Voluptatea transfigurează subiectul însuși, care își extrage astfel identitatea nu din inițiativa sa de putere, ci din pasivitatea dragostei primite. El este pasiune și tulburare, *inițiere* constantă într-un mister, mai degrabă decât *inițiativă*. *Erosul* nu poate fi interpretat ca o suprastructură avîndu-l pe individ drept bază și subiect. În voluptate, subiectul se regăsește ca sine (ceea ce nu vrea să spună ca obiect sau ca temă) al unui altul, și nu doar ca sine al lui însuși. Relația cu carnalul și gingășia conduce neîncetat la reparația acestui sine : tulburarea subiectului nu se asumă prin stăpînirea sa de subiect, ci este compătimirea sa, efeminarea sa, de care eul eroic și viril își va aminti ca despre unul din lucrurile care se disting de „chestiunile serioase”. În relația erotică există o transformare caracteristică a subiectivității ivite din poziționare, o transformare a eului viril și eroic care oprea, poziționîndu-se, anonimatul lui *se găsește* (*il y a*) și determina un mod de existență ce deschidea lumina. În această relație se desfășoară jocul posibilităților eului, și în acest joc, sub speciile eului, se produce originea în ființă. În ea, ființa nu se produce ca definitivul unei totalități, ci ca un început necurmat și, prin aceasta, ca infinit. Însă, în subiect, producția originii este producție de bătrînețe și de moarte, care își rîd de putere. Eul revine la sine, se regăsește Același, în ciuda tuturor reînceputurilor sale, cade solitar în picioare, nu schițează decât un destin ireversibil. Posesia de sine devine povară de sine. Subiectul se impune lui însuși, se tîrăște pe sine ca pe o posesie. Libertatea subiectului care se poziționează nu seamănă cu libertatea unei

ființe libere ca vîntul. Ea implică responsabilitatea – ceea ce ar trebui să mire, fiindcă nimic nu se opune libertății mai mult decît non-libertatea responsabilității. Coincidența libertății și a responsabilității constituie eul, dedublîndu-se față de sine, împovărat de sine.

Erosul eliberează de această povară, oprește întoarcerea eului la sine. Eul nu dispăre în eros unindu-se cu celălalt; dar nici nu produce vreo operă, fie ea și perfectă precum aceea a lui Pygmalion, ci o operă moartă, abandonînd eul singur bătrîneții pe care o regăsește la capătul aventurii sale. *Erosul* nu extinde doar, dincolo de obiecte și de chipuri, gîndirea unui subiect. El merge către un viitor care nu e încă și pe care nu îl voi cuprinde, ci care voi fi; el nu mai are structura subiectului care, din orice aventură, revine în insula sa, ca și Ulise. Eul pleacă fără întoarcere, se regăsește ca sine al unui altul: plăcerea sa, durerea sa sînt plăcere a plăcerii altuia sau plăcere a durerii sale, fără ca aceasta să se întîmple din simpatie sau compasiune. Viitorul său nu se suprapune cu trecutul pe care ar trebui să-l înnoiască – el rămîne viitor absolut prin această subiectivitate care nu constă în a susține reprezentări sau puteri, ci în a transcende în mod absolut în fecunditate. „Transcendența fecundității” nu are structura intenționalității, fiindcă ea nu rezidă în puterile sale, căci i se asociază alteritatea femininului: subiectivitatea erotică se constituie în actul comun al celui care simte (*du sentant*) și a ceea ce este simțit (*du senti*), ca sinele unui Altul și, prin aceasta, în sînul unei relații cu Altul, în sînul unei relații cu chipul. În această comunitate se petrece desigur un echivoc: Altul se oferă ca fiind trăit de mine însumi, ca obiect al plăcerii mele. De aceea dragostea erotică oscilează, așa cum am mai spus-o, între un dincolo de dorință și un dincoace de nevoie, și de aceea voluptatea face parte din toate celelalte plăceri și bucurii ale vieții. Însă dragostea erotică se plasează și dincolo de orice plăcere, de orice putere, dincolo de orice război cu libertatea altuia – fiindcă subiectivitatea amoroasă este trans-substanțierea însăși și pentru că această relație fără seamăn între două substanțe (în care se exhibă un *dincolo de substanțe*) se topește în paternitate. Acest „dincolo de substanțe” nu se oferă unei puteri pentru a confirma eul, dar nici nu produce în ființă ceva impersonal, neutru, anonim – infra-personal sau supra-personal. Acest viitor se referă încă la ceva personal, de care, totuși, el se eliberează: este copil, al meu într-un anumit sens sau, mai exact, eu, însă nu eu însumi, el nu se suprapune cu trecutul meu pentru a se lipi de el și pentru a trasa un destin. Subiectivitatea fecundității nu mai are același

sens. Ca nevoie, *Erosul* este legat de un subiect identic cu el însuși, de sensul logic. Însă referința inevitabilă a eroticii la viitor, prin fecunditate, revelează o structură radical diferită: subiectul nu este doar tot ceea ce va face – el nu întreține cu alteritatea relația gândirii care îl posedă pe altul ca pe o temă, el nu are structura cuvîntului care îl interpelează pe celălalt, el va fi altul decît el însuși rămînînd în același timp *el însuși*, însă nu prin reziduul comun vechiului și noului avatar. Această alterare și identificare prin fecunditate – dincolo de posibil și de chip – constituie paternitatea. În paternitate, dorința se împlinește menținîndu-se ca dorință de nepotolit – ca bunătate. Ea nu se poate împlini decît satisfacîndu-se. Pentru Dorință, a se împlini înseamnă a naște ființa bună, a fi bunătate a bunătății.

Structura de identitate a subiectivității care se produce prin *Eros* nu conduce în afara categoriilor logicii clasice. Desigur, eul, identitate prin excelență, a fost adesea perceput în marginea identității, un eu profilîndu-se în spatele eului. Gîndirea se ascultă pe sine. Muză, geniu, daimon al lui Socrate, Mefistofel al lui Faust, toate acestea vorbesc în adîncimea eului și îl ghidează. Sau, libertatea începutului absolut se dovedește a fi obediență față de formele insidioase ale impersonalului și neutrilor. Universalul lui Hegel, socialul lui Durkheim, legile statistice care conduc libertatea noastră, inconștientul lui Freud, existențialul care susține existențielul la Heidegger. Toate aceste noțiuni nu reprezintă o opoziție între diverse facultăți ale eului, ci prezența în spatele eului a unui principiu străin care nu se opune în mod necesar eului, însă care poate căpăta acest aspect de inamic. Acestor influențe li se opune domnul Teste, care nu vrea să fie *mai puțin decît eu*, care vrea să fie la originea absolută a tuturor acestor inițiative, fără să existe vreo personalitate sau vreo entitate în spatele lui care să-i sugereze acțiunile. Dacă cercetările noastre ar trebui să introducă o noțiune de subiect distinctă de acest eu absolut al domnului Teste, ele nu se orientează către afirmarea unui eu în spatele eului, necunoscut eului conștient și constituindu-i un nou obstacol. Tocmai în calitate de el însuși, Eul, prin relația cu Celălalt în feminitate, se eliberează de identitatea sa, poate să fie altul plecînd de la sine ca origine. Sub speciile Eului, ființa se poate produce ca reîncepînd la infinit, cu alte cuvinte, propriu vorbind, ca infinită.

Noțiunea de fecunditate nu se referă la ideea, în întregime obiectivă, a speciei la care eul ar ajunge ca un accident. Sau, dacă doriți, unitatea speciei se deduce din dorința eului care nu renunță la evenimentul de origine în care se „ex-ercită”

(*s'é-vertue*) ființa sa. Fecunditatea face parte din drama însăși a eului. Intersubiectivul, obținut prin intermediul noțiunii de fecunditate, deschide un plan în care, în același timp, eul se dezbracă de egoitatea sa tragică, întorcându-se la sine, și, totuși, nu se dizolvă pur și simplu în colectiv. Fecunditatea atestă o unitate care nu se opune multiplicității, dar care, în sensul precis al termenului, o generează.

E. Transcendența și fecunditatea

În concepția clasică, ideea de transcendență se contrazice. Subiectul care transcende se ia cu sine în transcendența sa. El nu se transcende. Dacă, în loc să se reducă la o schimbare de proprietăți, de climat sau de nivel, transcendența ar angaja identitatea însăși a subiectului, am asista la moartea substanței sale. Ne putem desigur întreba dacă moartea nu este transcendența însăși; dacă, printre elementele acestei lumi – simple avataruri – în care schimbarea doar transformă, adică păstrează și presupune un termen permanent – moartea nu reprezintă evenimentul excepțional al unui viitor de transsubstanțiere, care, fără a se întoarce în neant, asigură continuitatea altfel decât prin subzistența unui termen identic. Însă aceasta ar echivala cu definirea „conceptului problematic” al transcendenței. El ar zdruncina fundamentele logicii noastre.

Aceasta se întemeiază, într-adevăr, pe legătura indisolubilă între Unu și Ființă; legătură care se impune reflexiei fiindcă noi concepem existarea (*l'exister*) întotdeauna într-un existent (*existant*), unul. Ființa ca ființă este pentru noi monadă. Pluralismul nu se manifestă în filosofia occidentală decât ca pluralitate a subiecților care există. El nu a apărut niciodată în existarea acestor existențe. Exterior existenței ființelor, pluralul se dă unui subiect care calculează, se dă ca număr, subordonat deja sintezei lui „eu gândesc”. Doar unitatea păstrează privilegiul ontologic. Cantitatea inspiră întregii metafizici occidentale disprețul asociat unei categorii superficiale. Astfel că transcendența însăși nu va fi niciodată profundă. „Simplă relație”, ea se situează în afara *evenimentului de a fi* (*événement d'être*). Conștiința apare ca tipul prin excelență al existării, în care multiplul este, și totuși, prin sinteză, nu mai este; în care, în consecință, transcendența, simplă relație, este mai puțin decât ființa. Obiectul se convertește în eveniment al subiectului. Lumina – element al cunoașterii – ne face să ne apropiem tot ceea ce întâlnim. Când cunoașterea ia o semnificație extatică, când pentru un Léon Brunschvicg eul spiritual se afirmă refuzându-se, când își afirmă generos personalitatea negându-și

egoismul, cunoașterea ajunge la unitatea spinozistă în raport cu care eul nu e decît gîndire. Iar pretinsa mișcare a transcendenței se reduce la întoarcerea dintr-un exil imaginar.

Articulînd existarea ca timp, în loc de a o fixa în permanența stabilului, filosofia devenirii încearcă să se desprindă de categoria unului, care compromite transcendența. Țîsnirea sau proiecția viitorului transcende. Nu doar prin cunoaștere, ci prin existarea însăși a ființei. Existarea se eliberează de unitatea existentului. A înlocui Ființa cu Devenirea înseamnă, înainte de toate, a concepe să fii în afara *ființării*. Interpenetrarea clipelor în durată, deschidere către viitor, „ființă pentru moarte” – acestea sînt mijloace de a exprima o existare care nu se conformează logicii unității.

Această separare dintre Ființă și Unu se obține prin reabilitarea posibilului. Nemaifiind asociat unității actului aristotelic, posibilitatea adună multiplicitatea însăși a dinamismului său, pînă atunci precară în comparație cu actul împlinit, de aici înainte mai bogată decît el. Însă posibilul se transformă pe dată în Putere și Dominație. Subiectul se recunoaște în noul care țîșnește din posibil. El se regăsește în acest nou, îl domină. Libertatea sa îi scrie istoria, care e una singură, proiectele sale schițează un destin față de care el e stăpîn și sclav. Un existent rămîne principiul transcendenței puterii. Omul însetat de putere, aspirînd la divinizarea sa și, în consecință, destinat singurătății, apare la capătul acestei transcendențe.

Există în „ultima filosofie” a lui Heidegger o imposibilitate a puterii de a se menține ca monarhie, de a asigura stăpînirea sa totală. Lumina comprehensiunii și a adevărului este înconjurată de întunericul incomprehensiunii și al non-adevărului. Puterea asociată misterului se dovedește neputință. Prin aceasta, unitatea existentului pare frîntă, iar destinul, ca rătăcire, își rîde din nou de ființa care, prin comprehensiune, înțelege să-l conducă. În ce constă această mărturisire? A spune, cum a încercat de Waelhens în introducerea la *Esența Adevărului*, că rătăcirea ca atare nu se cunoaște, ci se încearcă înseamnă poate a te juca cu cuvintele. La Heidegger, ființa umană, surprinsă ca putere, rămîne în realitate adevăr și lumină. Heidegger nu dispune astfel de nici o noțiune pentru a descrie raportul cu misterul, pe care finitudinea *Dasein*-ului îl implică deja. Dacă puterea este în același timp neputință, neputința aceasta e descrisă în raport cu puterea.

Noi am căutat, în afara conștiinței și a puterii, o noțiune de ființă care să fondeze transcendența. Acuitatea problemei rezidă în necesitatea de a menține eul în transcendența cu care, pînă atunci, părea incompatibil. Subiectul poate fi doar subiect de

cunoștințe și subiect de puteri? Nu se oferă el oare ca subiect într-un alt sens? Relația căutată pe care o întemeiază ca subiect și care în același timp satisface aceste exigențe contradictorii ni s-a părut înscrisă în relația erotică.

Nu e totuși sigur că avem aici un principiu ontologic nou. Raportul social nu se rezumă oare în întregime la relații de conștiință și de puteri? Reprezentare colectivă, el nu diferă, într-adevăr, de o gândire decît prin conținutul său, și nu prin structura lui formală. Participarea presupune relațiile fundamentale ale logicii obiectelor și, chiar la Lévy-Bruhl, aceasta este tratată ca o curiozitate psihologică. Ea maschează originalitatea absolută a relației erotice, care, la modul disprețuitor, este azvîrlită în biologic.

Lucru curios! Chiar filosofia biologicului, cînd depășește mecanismul, se refugiază într-un finalism și într-o dialectică a întregului și a părții. Faptul că elanul vital se propagă dincolo de separarea indivizilor, că traiectoria sa este discontinuă – cu alte cuvinte, că ea presupune în articularea sa intervalele sexualității și un dualism specific – nu este considerat cu seriozitate. Atunci cînd, o dată cu Freud, sexualitatea e abordată pe planul umanului, ea este coborîtă la rangul unei căutări a plăcerii, fără ca vreodată semnificația ontologică a voluptății și categoriile ireducibile pe care le pune în lumină să fie măcar bănuite. Se dă plăcerea gata formată, se raționează plecînd de la ea. Ceea ce rămîne neglijat este faptul că erotica – analizată ca fecunditate – decupează realitatea în relații ireducibile la raporturile de gen și specie, de parte și întreg, de acțiune și pasivitate, de adevăr și eroare; că prin sexualitate subiectul intră în raport cu ceea ce este absolut altul, cu o alteritate de un tip imprevizibil în logica formală, cu ceea ce rămîne altul în relație fără să se convertească niciodată în „al meu” – și că totuși această relație nu are nimic extatic, de vreme ce patetismul voluptății este făcut din dualitate.

Nici cunoaștere, nici putere. În voluptate, celălalt – femininul – se retrage în misterul său. Relația cu el este o relație cu absența sa; absență pe planul cunoașterii, necunoscut; însă prezență în voluptate. Dar nici putere: inițiativa nu se plasează în punctul de plecare al dragostei, țîșnind în pasivitatea rănii. În noi, sexualitatea nu este nici cunoaștere, nici putere, ci însăși pluralitatea existenței noastre.

Relația erotică se cuvine să fie analizată, într-adevăr, ca o caracteristică a ipseității înseși a eului, a subiectivității înseși a subiectului. Fecunditatea trebuie să se ridice la rangul unei categorii ontologice. Într-o situație precum aceea a paternității,

întoarcerea eului către sine, faptul care articulează conceptul monist al subiectului identic, este complet modificată. Fiul nu este doar opera mea, ca un poem sau un obiect. El nu este nici proprietatea mea. Nici categoriile puterii, nici cele ale cunoașterii nu descriu relația mea cu copilul. Fecunditatea eului nu este nici cauză, nici dominație. Copilul meu nu *il am* ; eu sînt copilul meu. Paternitatea este o relație cu un străin, care, fiind în același timp celălalt – „Atunci tu vei zice în inima ta : cine mi i-a născut pe aceștia ? Pierdusem copiii mei și eram stearpă...” (*Isaia*, 49, 21) –, *este* eu. O relație a eului cu un sine care totuși nu este eu. În acest „eu sînt” ființa nu mai este unitatea eleată. În existarea însăși există o multiplicitate și o transcendență ; o transcendență în care eul nu se ia cu sine, de vreme ce fiul nu este eu ; și totuși, eu *sînt* fiul meu. Fecunditatea eului este însăși transcendența sa. Originea biologică a acestui concept nu neutralizează în nici un fel paradoxul semnificației sale și schițează o structură care depășește empiria biologică.

F. Filialitate și fraternitate

Eul se eliberează de sine însuși în paternitate fără ca, pentru aceasta, să înceteze să fie un eu, fiindcă eul *este* fiul său.

Reciproca paternității – filialitatea, relația tată-fiu – indică în același timp o relație de ruptură și un recurs.

Ruptură, negare a tatălui, început, filialitatea împlinește și repetă, în fiecare clipă, paradoxul unei libertăți create. Însă, în această aparentă contradicție și sub speciile fiului, ființa este în mod infinit și discontinuu, istorică, fără destin. Trecutul se reia în fiecare moment, începînd cu un punct nou, cu o asemenea noutate încît nici o continuitate, precum aceea care marchează încă durata bergsoniană, nu ar putea să o compromită. Într-adevăr, în continuitate, acolo unde ființa poartă întreaga povară a trecutului (chiar dacă, în proiecția sa către viitor, ea ar trebui, în ciuda morții, să reînceapă), trecutul limitează infinitudinea ființei, iar această limitare se manifestă în senescența sa.

Reluarea acestui trecut se poate produce ca recurs : Eul este un ecou al transcendenței Eului patern, care *este* copilul său ; eul filial există o existență care subzistă încă în tată : fiul *este*, fără a fi „pe cont propriu”, el se descarcă de propria ființă asupra unui altul și, în consecință, își joacă ființa ; un asemenea mod de existență se produce ca și copilărie, cu referința sa esențială la existența protectoare a părinților. Pentru a da seama de acest recurs trebuie introdusă aici noțiunea de maternitate. Însă acest recurs la trecut, față de care, totuși, fiul s-a rupt prin ipseitatea sa, definește noțiunea distinctă a continuității, un fel de a reînnoda firul istoriei, concret într-o familie sau într-o națiune. Originalitatea acestei reînnodări distincte de continuitate se atestă în revolta sau în revoluția permanentă pe care o constituie ipseitatea.

Însă raportul fiului cu tatăl, prin fecunditate, nu se exercită doar în recursul și ruptura pe care eul fiului le împlinește în calitate de eu deja existent. Eul deține unicitatea sa de eu de la *Erosul* patern. Tatăl nu doar își cauzează fiul. A fi fiul său înseamnă a fi el însuși în fiul său, a fi în mod substanțial în el, fără a se menține totuși în el în mod identic. Întreaga noastră analiză a fecundității încearcă să stabilească această conjunctură dialectică care păstrează cele două momente contradictorii. Fiul reia unicitatea tatălui, și totuși rămîne exterior tatălui : fiul este fiu unic. Și nu prin număr. Fiecare fiu al tatălui e fiu unic, fiu

ales. Dragostea tatălui pentru fiu împlinește singura relație posibilă cu unicitatea însăși a unui altul și, în acest sens, orice dragoste trebuie să se apropie de dragostea paternă. Însă această relație de la tată la fiu nu se *adaugă* eului fiului, deja constituit, ca un noroc. Erosul patern doar investește unicitatea fiului; eul său, în calitatea sa filială, nu începe în plăcere, ci în elecțiune. El e unic pentru sine, pentru că e unic pentru tatăl său. Tocmai de aceea el poate, ca și copil, să nu existe „pe cont propriu”. Întrucât fiul își deține unicitatea de la elecția paternă, el poate fi crescut, i se poate porunci și poate asculta, iar strania conjunctură a familiei e posibilă. Creația nu contrazice libertatea creaturii decît dacă această creație se confundă cu cauzalitatea. Creația ca relație de transcendență – de uniune și de fecunditate – condiționează, dimpotrivă, poziția unei ființe unice și ipseitatea sa de ființă aleasă. Însă eul, eliberat de chiar identitatea sa în fecunditate, nu își poate menține separarea față de viitor dacă se leagă de acesta în copilul său *unic*. De aceea, copilul unic, ca ales, este în același timp unic și non-unic. Paternitatea se produce ca un viitor nenumărabil, eul zămislit există în același timp ca unic în lume și ca frate între frați. Sînt și eu ales, însă unde aș putea fi ales, dacă nu printre alți aleși, printre egali? Eul, în calitate de eu, stă întors în mod etic spre chipul celuilalt – fraternitatea este relația însăși cu chipul, în care se împlinește în același timp elecțiunea mea și egalitatea, adică dominația exercitată asupra mea de către Altul. Elecțiunea eului, ipseitatea sa, se revelează ca privilegiu și subordonare, fiindcă ea nu îl pune printre alți aleși, ci în fața lor, pentru a-i sluji, și pentru că nimeni nu i se poate substitui pentru a măsura întinderea responsabilităților sale.

Dacă biologia ne furnizează prototipurile tuturor acestor relații, aceasta dovedește, desigur, că biologia nu reprezintă o ordine pur contingentă a ființei, fără raport cu producția sa esențială. Însă aceste relații se eliberează de limitarea lor biologică. Eul uman se definește în fraternitate: faptul că toți oamenii sînt frați nu se adaugă omului ca o cucerire morală, ci constituie ipseitatea sa. Fiindcă poziția mea ca eu *se exercită* (*s'évertue*) deja în fraternitate, chipul mi se poate prezenta ca și chip. Relația cu chipul în fraternitate, în care celălalt apare la rîndul său ca solidar cu toți ceilalți, constituie ordinea socială, referința oricărui dialog la un terț, referință prin care un *Noi* – sau partidul – înglobează opoziția lui față-către-față, conduce erotica spre viața socială, în întregime semnificanță și decență, care înglobează structura familiei înseși. Dar erotica, la fel ca familia care o articulează, asigură acestei vieți, în care eul nu dispăre, ci e promis și chemat la bunătate, timpul veșnic al triumfului fără de care bunătatea ar fi subiectivitate și nebunie.

G. Infinitul timpului

A fi la infinit – înfiniția – înseamnă a exista fără limite și, prin urmare, sub speciile unei origini, ale unui început, cu alte cuvinte ca o ființare. Indeterminarea absolută a lui *se găsește* (*il y a*) – a unei existenți fără existenți – este o negare neîncetată, la un grad infinit și, în consecință, o limitare infinită. Împotriva anarhiei lui *se găsește* se produce ființarea, subiect a ceea ce se poate întâmpla, origine și început, putere. Fără originea care și-ar deține identitatea de la sine, înfiniția nu ar fi posibilă. Însă înfiniția se produce prin ființarea care nu se înglobează în ființă, care se poate distanța față de ființă, rămânând în același timp legată de ființă. Altfel spus, înfiniția se produce prin ființarea care există în adevăr. Distanța față de ființă – prin care ființa există în adevăr (sau la infinit) – se produce ca timp și conștiință sau, altfel spus, ca anticipare a posibilului. Prin această distanță a timpului, definitivul nu e definitiv, ființa, fiind, nu e totuși încă, rămâne în suspans și poate, în orice clipă, să înceapă. Structura conștiinței sau a temporalității – a distanței și a adevărului – ține de un gest elementar al ființei care refuză totalizarea. Acest refuz se produce ca relație cu neînglobabilul, ca întâmpinare a alterității, în mod concret, ca prezentare a chipului. Chipul împiedică totalizarea. Întâmpinarea alterității condiționează așadar conștiința și timpul. Moartea nu compromite *puterea* prin care se produce înfiniția ca negație a ființei și ca neant, ea amenință puterea suprimând distanța. Înfiniția prin *putere* se limitează la întoarcerea puterii la subiectul din care emană, pe care-l *îmbătrânește* producând ceva definitiv. *Timpul în care se produce ființa la infinit merge dincolo de posibil*. Prin fecunditate, distanța față de ființă nu se instalează doar în real; ea constă într-o distanță față de prezentul însuși, care își alege posibilele, dar care s-a realizat și a îmbătrânit într-un anumit fel și care, în consecință, înghețat într-o realitate definitivă, și-a sacrificat deja posibilele. Amintirile, în căutarea timpului pierdut, procură vise, însă nu înapoiază ocaziile pierdute. Adevărata temporalitate, aceea în care definitivul nu e definitiv, presupune așadar posibilitatea – nu de a relua tot ce ar

fi putut să fie, ci de a nu mai regreta ocaziile pierdute în fața infinitului nelimitat al viitorului. Nu e vorba de a te complăce în nu știu ce romantism al posibilelor, ci de a scăpa de zdrobitoarea responsabilitate a existenței care se transformă în destin, de a relua aventura existenței pentru a fi la infinit. Eul este în același timp acest angajament și această desprindere – și, în acest sens, timp, dramă în mai multe acte. Fără multiplicitate și fără discontinuitate – așadar fără fecunditate – Eul ar rămîne un subiect în care orice aventură s-ar transforma în aventura unui destin. O ființă capabilă de un alt destin decît al său este o ființă fecundă. În paternitatea în care Eul, traversînd definitivul unei morți inevitabile, se prelungește în Altul, timpul învinge prin discontinuitatea sa îmbătrînirea și destinul. Paternitatea – modalitatea de a fi altul fiind în același timp tu însuși – nu are nimic în comun nici cu o transformare în timp care nu ar putea să surmonteze identitatea a ceea ce îl traversează, nici cu o metempsihoză oarecare, în care eul nu poate cunoaște decît un avatar, fără a fi un alt eu. Trebuie insistat asupra acestei discontinuități.

Permanența însăși a eului în ființa cea mai ușoară, mai puțin sedentară, mai grațioasă, mai lansată spre viitor produce ireparabilul și, în consecință, limitează. Ireparabilul nu ține de faptul că fiecărei clipe îi păstrăm amintirea; dimpotrivă, amintirea se fondează pe această incoruptibilitate a trecutului, pe întoarcerea eului la sine. Dar amintirea apărută în fiecare nouă clipă nu îi dă deja trecutului un sens nou? În acest fel, mai degrabă decît să se lipească de trecut, amintirea nu îl remediază oare? În această reîntoarcere a clipei noi la vechea clipă rezidă într-adevăr caracterul salutar al succesiunii. Dar această reîntoarcere cîntărește asupra clipei prezente, clipă „grea de întregul trecut”, chiar dacă ea este grea și de întregul viitor. Bătrînețea îi limitează puterile și o deschide către iminența morții.

Timpul discontinuu al fecundității face posibilă o tinerețe absolută și un reînceput; el îngăduie re-începutului o relație cu un trecut reînceput, într-o întoarcere liberă – liberă printr-o libertate alta decît cea a memoriei – înspre trecut, într-o existență în întregime iertată. Acest reînceput al clipei, acest triumf al timpului fecundității asupra devenirii ființei muritoare și îmbătrîninde este iertare, opera însăși a timpului.

Iertarea, în sensul său imediat, se asociază fenomenului moral al greșelii; paradoxul iertării ține de retroacțiune și, din punctul de vedere al timpului vulgar, ea reprezintă o inversiune a ordinii naturale a lucrurilor, reversibilitatea timpului. Aceasta comportă mai multe aspecte. Iertarea se referă la clipa scursă, ea îi permite

subiectului care s-a compromis într-o clipă scursă să fie ca și cum clipa nu s-ar fi scurs, ca și cum subiectul nu s-ar fi compromis. Activă într-un sens mai puternic decât uitarea, care nu afectează realitatea evenimentului uitat, iertarea acționează asupra trecutului, repetă într-un anume fel evenimentul, însă purificându-l. De altfel, uitarea anulează relațiile cu trecutul, în vreme ce iertarea păstrează trecutul iertat într-un prezent purificat. Ființa iertată nu este ființa inocentă. Diferența nu ne permite să plasăm inocența deasupra iertării, ci ne permite să distingem în iertare un surplus de fericire, fericirea stranie a reconcilierii, *ofelix culpa* dată de o experiență obișnuită de care nu ne mai mirăm.

Paradoxul iertării greșelii trimite la iertare ca la constituirea timpului însuși. Clipele nu se lipesc indifferente unele de altele, ci se etalează de la Celălalt la Mine. Viitorul îmi vine nu dintr-o fojgăială de posibile nedeslușibile care s-ar scurge către prezentul meu și pe care le-aș cuprinde. El îmi vine printr-un interval absolut, iar Celălalt absolut altul – fie el și fiul meu – este singurul capabil să marcheze celălalt mal al acestui interval și să refacă legătura cu trecutul; însă, chiar prin aceasta, el e capabil să rețină din acest trecut vechea Dorință care îl anima și pe care alteritatea fiecărui chip o mărește și o adâncește tot mai mult. Dacă timpul nu face să se succedă momente indifferente unele față de altele, formînd un fel de timp matematic, el nu realizează nici *durata continuă* a lui Bergson. Concepția bergsoniană a timpului explică de ce trebuie să așteptăm ca „zahărul să se topească”: timpul nu mai traduce ininteligibila dispersie a unității ființei – ființă conținută în întregime în prima cauză – într-o serie aparentă și fantomatică de cauze și efecte. Timpul adaugă noutate ființei, o noutate absolută. Dar noutatea primăverii, care înflorește în sînul clipei asemănătoare, logic, cu clipa anterioară, se încarcă deja cu toate primăverile trăite. Lucrarea profundă a timpului eliberează în raport cu acest trecut, într-un subiect care se desparte de tatăl său. Timpul este non-definitivul definitivului, alteritate întotdeauna reîncepîndă a săvîrșitului – acel „întotdeauna” al reînceputului. Lucrarea timpului merge dincolo de suspendarea definitivului care face posibilă continuitatea duratei. E nevoie de o ruptură a continuității și de o continuitate prin ruptură. Esența timpului constă în a fi o dramă, o multiplicitate de acte în care actul următor îl dezleagă pe cel dintîi. Ființa nu se mai produce dintr-o dată, iremisibil prezentă. Realitatea este ceea ce este, însă va fi încă o dată, încă o altă dată, reluată în mod liber și iertată. Ființa infinită se produce ca timp, adică în mai mulți timpi, traversînd timpul mort care separă tatăl de fiu. Nu

finitudinea ființei este cea care constituie esența timpului, cum crede Heidegger, ci infinitul ei. Oprirea morții nu se apropie ca un sfârșit al lui a fi, ci ca o necunoscută care suspendă puterea. Constituirea intervalului, care eliberează ființa de limitarea destinului, cheamă moartea. Neantul intervalului – un timp mort – este producția infinitului. Învierea constituie evenimentul principal al timpului. Nu există așadar continuitate în ființă. Timpul este discontinuu. O clipă nu iese dintr-o alta fără întrerupere, printr-un extaz. În continuarea sa, clipa își găsește moartea și învie. Moartea și învierea constituie timpul. Însă o astfel de structură formală presupune relația Eului cu Altul și, la baza sa, fecunditatea, prin discontinuitatea care constituie timpul.

Faptul psihologic al lui *felix culpa*, surplusul pe care-l aduce reconcilierea, din cauza rupturii pe care o integrează, trimite așadar la întregul mister al timpului. Faptul și îndreptățirea timpului rezidă în re-începutul pe care-l face posibil, în învierea traversând fecunditatea tuturor composibilelor sacrificate în prezent.

De ce dincolo (*au-delà*) este separat de dincoace (*en-deçà*)? De ce e nevoie – pentru a merge către bine – de rău, de evoluție, de dramă, de separare? În timpul discontinuu, reînceputul aduce tinerețea și, astfel, înfinția timpului. Existarea infinită a timpului asigură situația judecății, condiție a adevărului, în spatele eșecului de care se lovește astăzi bunătatea. Prin fecunditate, dețin un timp infinit, necesar pentru ca adevărul să se spună; pentru ca particularismul apologiei să se convertească în bunătate eficace, bunătate care menține eul apologiei în particularitatea sa – fără ca istoria să zdrobească și să macine acest acord pretins subiectiv.

Însă timpul infinit este și punerea în cauză a adevărului promis. Visul unei eternități fericite care subzistă în om alături de fericire nu e o simplă aberație. Adevărul reclamă deodată un timp infinit și un timp pe care-l va putea pecetlui – un timp încheiat. Încheierea timpului nu este moartea, ci timpul mesianic, în care perpetuu se convertește în etern. Triumful mesianic este triumful pur. El este protejat împotriva revanșei răului, căruia timpul infinit nu-i interzice întoarcerea. Această eternitate e oare o nouă structură a timpului sau o vigilență extremă a conștiinței mesianice? Problema depășește cadrul acestei cărți.

Concluzii

1. De la asemenea la Același

Această cercetare nu a căutat să descrie psihologia relației sociale sub care s-ar menține jocul etern al categoriilor fundamentale, psihologie reflectată, într-un mod definitiv, în logica formală. Dimpotrivă, relația socială, ideea infinitului, prezența unui conținut într-un conținător și depășirea capacității conținătorului au fost descrise în această carte ca fiind elemente ale tramei logice a ființei. În momentul în care ajunge la individuație, specificarea unui concept nu se produce prin adăugarea unei diferențe specifice ultime, fie ea chiar provenită din materie. Individualitățile astfel obținute în interiorul ultimei specii ar fi indiscernabile. Împotriva acestei individualități a lui $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, dialectica hegeliană e atotputernică; ea o reduce la concept, de vreme ce faptul de a desemna cu degetul un aici și un acum presupune niște referințe la *situația* în care este identificată, din afară, mișcarea indexului. Identitatea individului nu constă în a fi asemenea lui însuși și în a se lăsa identificat *din afară* prin indexul care îl desemnează, ci în a fi *același* – a fi el însuși, a se identifica din interior. Există o trecere logică de la asemenea la Același; singularitatea apare în mod logic plecând de la sfera logică expusă privirii și organizată în totalitate prin transformarea acestei sfere în interioritate a eului, printr-o transformare, dacă se poate spune, a convexității în concavitate. Iar întreaga analiză a interiorității din această carte descrie condițiile acestei transformări. Relații precum ideea infinitului, pe care logica formală a privirii nu o poate lăsa să transpară fără să pară absurdă și pe care aceasta ne incită să o interpretăm în termeni teologici sau psihologici (ca miracol sau iluzie), își dobîndesc un loc în logica interiorității – într-un soi de micrologică, în care logica continuă dincolo de $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$. Relațiile sociale nu ne oferă doar o materie empirică superioară, care ar trebui analizată în termenii logici ai genului și speciei. Ele sînt desfășurarea originală a Relației, care nu se mai oferă unei priviri cuprinzătoare, ci se *împlinește* de la Eu la Altul în față-către-față.

2. Ființa este exterioritate

Ființa este exterioritate. Această formulă nu marchează denunțarea iluziilor subiectivului și pretenția că doar formele obiective, opuse nisipurilor în care se înfundă și se pierde gândirea arbitrară, merită numele de ființă. O asemenea concepție ar demola pînă la urmă exterioritatea, de vreme ce și subiectivitatea s-ar absorbi în exterioritate, revelîndu-se ca un moment al unui joc panoramic. Exterioritatea n-ar mai însemna astfel nimic, de vreme ce ar îngloba pînă și interioritatea care îi justifica denumirea.

Însă exterioritatea nu se menține doar pentru că se afirmă un subiect insolubil în obiectivitate și căruia exterioritatea i s-ar opune. În acest caz exterioritatea ar dobîndi un sens relativ, ca un ceva mare în raport cu ceva mic. În absolut, subiectul și obiectul ar face încă parte din același sistem, exercitîndu-se și revelîndu-se în mod panoramic. Exterioritatea – sau, dacă se preferă, alteritatea – s-ar converti în Același; și, dincolo de raportul dintre interior și exterior, ar mai avea loc, pentru perceperea acestui raport, o vedere laterală, care ar cuprinde și ar percepe (sau ar pătrunde) jocul lor sau care ar oferi o scenă ultimă pe care acest raport s-ar juca, pe care s-ar exercita *în mod veritabil* ființa sa.

Ființa este exterioritate: exercițiul însuși al ființei constă în exterioritate, iar gândirea nu ar putea să fie fidelă ființei decît lăsîndu-se dominată de această exterioritate. Exterioritatea e adevărată nu într-o vedere laterală, care o percepe în opoziția sa față de interioritate; ea este adevărată într-un față-către-față care nu e în întregime vedere, ci merge mai departe decît vederea; acest față-către-față se stabilește în funcție de un punct, separat de exterioritate într-un mod atît de radical încît ține de sine, este eu; în așa fel încît orice altă relație care nu ar porni de la acest punct separat și, în consecință, arbitrar (însă al cărui caracter arbitrar și separat se produce într-un mod pozitiv, ca și eu) ar rata cîmpul – necesarmente subiectiv – al adevărului. Adevărata esență a omului se prezintă în chipul său, în care el e infinit altul decît o violență asemenea violenței mele; altul decît o violență opusă ei, ostilă și deja în încheștare cu ea, într-o lume istorică în care noi participăm la același sistem. El oprește și paralizează violența mea, prin apelul său, care nu e violent și care vine de sus. Adevărul ființei nu este *imaginea* ființei, *ideea* naturii sale, ci ființa situată într-un cîmp subiectiv care *deformează* vederea, dar tocmai astfel permite exteriorității să se spună, în întregime poruncă și autoritate: în întregime superioritate. Această curbura

a spațiului intersubiectiv transformă distanța în înălțare, nu falsifică ființa, ci doar face posibil adevărul său.

Nu se poate „calcula” această refracție „operată” de către cîmpul subiectiv, pentru a o „corecta”. Ea constituie însuși felul în care se efectuează exterioritatea ființei în adevărul său. Imposibilitatea „reflexiei totale” nu ține de vreun defect al subiectivității. Natura așa-zis „obiectivă” a ființării care ar apărea în afara acestei „curburi a spațiului” – fenomenul – ar indica, dimpotrivă, pierderea adevărului metafizic, a adevărului superior – în sensul literal al termenului. Trebuie să distingem această „curbură” a spațiului intersubiectiv, în care se efectuează exterioritatea ca superioritate (nu spunem „în care ea apare”) de arbitrarul „punctelor de vedere” asupra obiectelor care apar. Însă acesta din urmă, sursă a erorilor și părerilor, ivit din violența opusă exteriorității, este prețul celei dintii.

„Curbura spațiului” exprimă relația între ființele umane. Faptul că Celălalt se plasează mai sus decît mine ar însemna o eroare pură și simplă dacă primirea pe care i-o fac ar consta în a „percepe” o natură. Sociologia, psihologia, fiziologia sînt astfel surde la exterioritate. Omul, în calitate de Celălalt, ne vine din afară, separat, sau ca sfînt, chip. Exterioritatea sa, adică apelul său către mine, este adevărul său. Răspunsul meu nu se adaugă unui „nucleu” al obiectivității sale, ca un accident, ci doar *produce* adevărul său (pe care „punctul său de vedere” nu l-ar putea aboli). Acest surplus al adevărului față de ființă și față de ideea ei, pe care îl sugerăm prin expresia „curbura spațiului intersubiectiv”, indică intenția divină a oricărui adevăr. Această „curbură a spațiului” e, poate, prezența însăși a lui Dumnezeu.

Relația de față-către-față – relație ultimă și ireductibilă, pe care nici un concept nu ar putea-o cuprinde fără ca acel ce gîndește conceptul respectiv să nu se găsească de îndată în fața unui nou interlocutor – face posibil pluralismul societății.

3. Finitul și infinitul

Exterioritatea, ca esență a ființei, indică rezistența multiplicității sociale la logica care totalizează multiplul. Pentru această logică, multiplicitatea este o decădere a Unului sau a Infinitului, o diminuare în ființă, pe care fiecare dintre ființele multiple ar trebui să o depășească pentru a reveni de la multiplu la Unu, de la finit la Infinit. Metafizica, raportul cu exterioritatea, cu alte cuvinte cu superioritatea, indică, dimpotrivă, faptul că raportul dintre

finit și infinit nu constă, pentru finit, în a se absorbi în ceea ce îi stă în față, ci în a rămâne în ființa sa, a se menține în ea, a înfăptui aici, pe pământ. Fericirea austeră a bunătății și-ar schimba sensul și s-ar perverti dacă ne-ar confunda cu Dumnezeu. A înțelege ființa ca exterioritate – a te despărți de existența (*exister*) panoramică a ființei și de totalitatea în care ea se produce – permite înțelegerea sensului finitului, fără ca limitarea sa, în sînul infinitului, să reclame o incomprehensibilă decădere a infinitului; fără ca finitudinea să rezide într-o nostalgie a infinitului, într-un dor de întoarcere. A defini ființa ca exterioritate înseamnă a zări infinitul ca Dorință a infinitului și, prin aceasta, a înțelege că producția infinitului reclamă separarea, producția arbitrarului absolut al eului sau a originii.

Trăsăturile limitării și ale finitudinii pe care le dobîndește separarea nu consacră un simplu „minus”, inteligibil plecînd de la „plusul infinit” și de la plenitudinea fără cusur a infinitului; ele asigură însăși depășirea caracteristică infinitului sau, pentru a o spune în mod concret, întregul surplus în raport cu ființa – întregul Bine – care se produce în relația socială. Negativul finitului trebuie înțeles plecîndu-se de la acest Bine. Relația socială generează acest surplus al Binelui față de ființă, al multiplicității în raport cu Unul. Ea nu constă în a reconstitui, ca în mitul *Banchetului*, întregul ființei perfecte despre care vorbește Aristofan: nici prin replonjarea în tot, abdicînd în intemporal, nici prin cucerirea acestui tot prin istorie. Aventura pe care o deschide separarea este absolut nouă în raport cu beatitudinea Unului și cu faimoasa sa libertate, care constă în a-l nega sau a-l absorbi pe Altul pentru a nu întîlni nimic. Un Bine dincolo de Ființă și dincolo de beatitudinea Unului – iată ceea ce anunță un concept riguros al creației, care nu ar fi nici negare, nici limitare, nici emanație a Unului. Exterioritatea nu este o negare, ci un miracol.

4. Creația

Teologia tratează în mod imprudent, în termeni de ontologie, ideea raportului dintre Dumnezeu și creatură. Ea presupune privilegiul logic al totalității, adecvat ființei. Din această pricină, teologia se izbește de dificultatea de a înțelege faptul că o ființă infinită stă alături și tolerează ceva în afara ei; sau de dificultatea că o ființă liberă își are rădăcinile în infinitul unui Dumnezeu. Or, transcendența refuză tocmai totalitatea, nu se abandonează unei vederi care ar îngloba-o din afară. Orice „comprehenșiune” a

transcendenței lasă, într-adevăr, transcendentul în afară și se exercită în fața lui. Noțiunea de transcendent ne plasează dincolo de categoriile ființei, dacă noțiunile de totalitate și de ființă se suprapun. Întîlnim astfel, în felul nostru, ideea platonice a Binelui, plasat dincolo de Ființă. Transcendentul este ceea ce nu poate fi înglobat. Aceasta este, pentru noțiunea de transcendență, o precizare esențială și care nu utilizează nici o noțiune teologică. Ceea ce stînjenește teologia tradițională, care vorbește despre creație în termeni de ontologie, Dumnezeu ieșind din eternitatea sa pentru a crea, se impune ca adevăr prim unei filosofii care pleacă de la transcendență: nimic nu ar putea să distingă mai bine totalitatea și separarea decît distanța dintre eternitate și timp. Însă, în acest fel, celălalt, prin semnificația sa anterioară inițiativei mele, seamănă cu Dumnezeu. Această semnificație precedă inițiativa mea de *Sinngebung*.

Trebuie ca ideii de totalitate, în care filosofia ontologică reunește – sau cuprinde (*comprend*) – cu adevărat multiplul, să i se substituie ideea unei separări rezistente la sinteză. A afirma originea plecînd de la nimic prin creație înseamnă a contesta comuniunea prealabilă a tuturor lucrurilor în sînul eternității, de unde gîndirea filosofică, ghidată de ontologie, ar face să apară ființele ca dintr-o matrice comună. Decalajul absolut al separării pe care transcendența îl presupune nu s-ar putea exprima mai bine decît prin termenul de creație, în care, în același timp, se afirmă rudenția ființelor între ele, dar și eterogenitatea lor radicală, exterioritatea lor reciprocă plecînd de la neant. Putem vorbi despre creatură pentru a caracteriza ființările situate în transcendența care nu se închide în totalitate. În relația de față-către-față, eul nu are nici poziția privilegiată de subiect, nici poziția lucrului definit prin locul său într-un sistem; el este apologie, discurs *pro domo*, discurs de îndreptățire în fața Celuilalt; Celălalt este primul inteligibil, de vreme ce e capabil să îndreptățească libertatea mea în loc de a aștepta de la ea o *Sinngebung* sau un sens. În conjunctura creației, eul este pentru sine, fără a fi *causa sui*. Voința eului se afirmă ca fiind infinită (adică liberă) și limitată, întrucît e subordonată. Ea nu își deține limitele din vecinătatea cu altul, iar acesta, pentru că e transcendent, nu o definește. Eurile nu formează o totalitate. Nu există vreun plan privilegiat unde ar putea fi sesizat principiul acestor euri. Anarhie esențială multiplicității. Ea există într-un asemenea mod încît, în lipsa unui plan comun totalității pe care ne încapățînăm să o căutăm pentru a o asocia multiplicității, nu vom ști niciodată care voință, în jocul liber al voințelor, trage sforile jocului; nu

vom ști niciodată cine se joacă cu cine. Însă un principiu străpunge tot acest vertij și tot acest tremur, atunci când un chip se prezintă și cere dreptate.

5. Exterioritate și limbaj

Plecasem de la rezistența ființelor la totalizare – de la o multiplicitate fără vreun total pe care să-l constituie, de la imposibilitatea concilierii lor în Același.

Această imposibilitate de conciliere între ființe, această eterogenitate radicală, indică în realitate un fel de a se produce și o ontologie care nu echivalează cu existența panoramică și cu dezvăluirea sa. Acestea din urmă – pentru simțul comun, dar și pentru filosofie, de la Platon la Heidegger – echivalează cu producția însăși a ființei, de vreme ce adevărul sau dezvăluirea este, în același timp, opera sau virtutea esențială a ființei – acel *Sein* al lui *Seiendes* – și a oricărui comportament uman pe care ea l-ar conduce. Teza heideggeriană potrivit căreia orice atitudine umană constă în a „pune în lumină” (chiar tehnica modernă nu ar fi decît un fel de a extrage lucrurile sau de a le produce în sensul de „a le scoate la lumină”) se fondează pe acest primat al panoramicului. Spargerea totalității, denunțarea structurii panoramice a ființei este legată de existarea (*exister*) însăși a ființei și nu de ordinea sau de configurația ființărilor refractare sistemului. În mod corelativ, analiza care tinde să definească intenționalitatea ca vizare a vizibilului, a *ideii*, exprimă această dominație a panoramicului, înțeles ca virtute ultimă a ființei, ca ființă a ființării. Această virtute este menținută, în ciuda tuturor nuanțărilor suferite de noțiunea de contemplație, în analiza modernă a afectivității, a practicii și a existenței. Una dintre tezele principale susținute în această lucrare constă în a contesta faptul că structura noeză-noemă este structura primordială a intenționalității (ceea ce nu echivalează cu interpretarea intenționalității ca relație logică sau cauzalitate).

Exterioritatea ființei nu înseamnă, într-adevăr, că multiplicitatea este lipsită de raport. Doar că raportul care leagă această multiplicitate nu umple prăpastia separării, ci o confirmă. În acest raport am recunoscut limbajul, care nu se produce decît într-un față-către-față; iar în limbaj am identificat instrucția. Instrucția este pentru adevăr o modalitate de a se produce în așa fel încît să nu fie niciodată opera mea, încît să nu provină din propria mea interioritate. Afirmînd o astfel de producere a

adevărului, modificăm sensul original al adevărului și structura noeză-noemă, ca sens al intenționalității.

Într-adevăr, ființa care îmi vorbește și căreia îi răspund sau pe care o întreb nu mi se oferă, nu mi se *dă* în așa fel încît să pot asuma această manifestare, să o reduc la măsura propriei interiorități și să o primesc ca și cum ar veni din mine însumi. Viziunea însă operează în acest fel un mod cu totul imposibil în discurs. Viziunea este în mod esențial o adecvare a exteriorității la interioritate: exterioritatea se resoarbe în sufletul care contemplă și, ca *idee adecvată*, se revelează ca fiind *a priori*, ca rezultînd dintr-o *Sinngabung*. Exterioritatea discursului nu se transformă în interioritate. Interlocutorul nu-și poate găsi, în nici un fel, loc în sînul unei intimități. El e, pentru totdeauna, în afară. Raportul dintre ființele separate nu totalizează aceste ființe. El este un „raport fără raport”, pe care nimeni nu-l poate îngloba sau tematiza. Sau, mai precis, cel care l-ar gândi, cel care ar totaliza, ar marca prin această „reflexie” o nouă sciziune în ființă, de vreme ce ar spune cuiva acest total. Raportul dintre „bucățile” ființei separate este un față-către-față, relație ireductibilă și ultimă. Un interlocutor reapare în spatele celui pe care gîndirea l-a cuprins, ca pe o certitudine a *cogito*-ului, reapare în spatele oricărei negări a certitudinii. Descrierea aceluia față-către-față pe care am încercat să o facem i se adresează Altuia, cititorului care reapare în spatele discursului și înțelepciunii mele. Filosofia nu e niciodată o înțelepciune, pentru că interlocutorul pe care l-a cuprins i-a și scăpat pe dată. Filosofia îl invocă, într-un sens esențialmente liturgic, pe Celălalt, maestru sau elev, pe Celălalt căruia i se spune „totul”. Tocmai astfel, acest față-către-față al discursului nu asociază un subiect unui obiect, amîna tematizarea, esențialmente adecvată, fiindcă nici un concept nu cuprinde exterioritatea.

Obiectul tematizat rămîne în sine, însă faptul de a fi știut de către mine ține de esența sa, iar surplusul în-sinelui în raport cu cunoașterea mea este în mod progresiv absorbit de către cunoaștere. Diferența dintre cunoașterea care vizează obiectul și cunoașterea care vizează în-sinele sau soliditatea obiectului scade în cursul dezvoltării gîndirii, curs care, potrivit lui Hegel, ar fi istoria însăși. Obiectivitatea se absoarbe în cunoașterea absolută și, prin aceasta, ființa celui care gîndește, umanitatea omului, se ajustează perpetuității solidului în sine, în sînul unei totalități în care umanitatea omului și exterioritatea obiectului se păstrează și, în același timp, se absorb. Transcendența exteriorității nu ar mărturisi oare decît o gîndire neîmplinită? Exterioritatea ar trebui oare să se transforme în interioritate? Este ea cu adevărat rea?

Am abordat exterioritatea ființei, o exterioritate ineputabilă, ca pe însăși existarea (*exister*) sa, și nu ca pe o formă pe care ființa ar îmbrăca-o, eventual sau în mod provizoriu, în dispersia sau decăderea ei. O astfel de exterioritate se deschide în Celălalt și îndepărtează tematizarea. Ea se sustrage tematizării pentru că, în mod pozitiv, se produce într-o ființă care se exprimă. Contrar manifestării plastice sau dezvoltării care manifestă ceva *ca* (*en tant que*) ceva și în care dezvoltul renunță la originalitatea, la existența sa de inedit, în cadrul expresiei, manifestarea și cel manifestat coincid, cel manifestat asistă la propria sa manifestare și, prin urmare, rămâne exterior oricărei imagini despre sine care ar putea fi reținută, cel manifestat se prezintă în sensul în care spunem despre o persoană că se prezintă spunându-și numele care ne va permite să o evocăm, deși persoana în cauză rămâne întotdeauna izvorul propriei prezențe. Această prezentare constă în a spune: „eu sînt eu, adică nimic altceva cu care aș putea fi asimilat”. Această prezentare a ființei exterioare, lipsită de orice referință în lumea noastră, am numit-o chip. Iar relația cu acest chip care se prezintă în cuvînt am definit-o drept dorință – bunătate și dreptate.

Cuvîntul se sustrage viziunii, pentru că vorbitorul nu produce imagini despre sine, ci este prezent în mod personal în cuvîntul său, absolut exterior oricărei imagini pe care ar lăsa-o. În limbaj, exterioritatea se produce, se desfășoară, se exercită. Cel care vorbește asistă la manifestarea sa, inadecvat sensului pe care auditorul ar dori să-l rețină despre el cu titlul de rezultat dobîndit și exterior relației înseși a discursului, ca și cum această prezență prin cuvînt s-ar reduce la *acordarea de sens* (*Sinngebung*) a celui care ascultă. Limbajul este depășirea neîncetată a acestei *Sinngebung* prin semnificație. Această prezență care depășește, în format, măsura eului nu se resoarbe în viziunea mea. Surplusul exteriorității, inadecvate viziunii care încă o măsoară, constituie tocmai acea dimensiune a înălțimii sau divinitatea. Divinitatea păstrează distanța. Discursul este discurs cu Dumnezeu și nu cu niște egali, potrivit distincției fixate de Platon în *Phaidros*. Metafizica este esența acestui limbaj cu Dumnezeu; ea conduce deasupra ființei.

6. Expresie și imagine

Prezența Celuilalt sau expresia, sursă a oricărei semnificații, nu se contemplă ca o esență inteligibilă, ci se ascultă (*s'entend*) ca limbaj și, prin aceasta, se exercită în exterior. Expresia – sau chipul – depășește imaginile întotdeauna imanente gîndirii mele

(ca și cum aceste imagini ar veni din mine). Acest surplus, ireductibil unei imagini a surplusului, se produce pe măsura – sau pe lipsa de măsură – a Dorinței și bunătății, ca disimetrie morală a eului și a altuia. Distanța acestei exteriorități se prelungește îndată spre înălțime. Ochiul nu o poate concepe decât grație dispoziției de sus în jos, care constituie faptul elementar al moralei. Prezență a exteriorității, chipul nu devine niciodată imagine sau intuiție. Orice intuiție depinde de o semnificație ireductibilă la intuiție. Semnificația aceasta vine de mai departe decât intuiția și este singura care vine de departe. Semnificația, ireductibilă la intuiții, se măsoară prin Dorință, prin morală și bunătate – exigență infinită față de sine, Dorință de Altul sau relație cu infinitul.

Prezența chipului – sau expresia – nu se aseamănă altor manifestări cu sens. Operele omului au toate un sens, însă ființa umană li se sustrage de îndată și poate fi ghicită în funcție de ele, se dă, și ea, în articulația lui „ca” (*en tant que*). Există o prăpastie profundă între limbajul la care asist, unic și vigilent, și munca producătoare de opere, avînd un sens pentru ceilalți oameni și pe care ceilalți oameni le pot dobîndi ca pe o marfă echivalată în bani. Dar această prăpastie se cascadează prin en-ergia prezenței vigilente care nu *părăsește* niciodată expresia. Ea nu este, în raport cu expresia, ceea ce este voința în raport cu opera sa, din care ea se retrage abandonînd-o destinului său, voință care se trezește că a voit „o mulțime de lucruri” pe care nu le voise. Fiindcă absurditatea acestor opere nu ține de vreun defect al gândirii care le-a conceput; ea ține de anonimatul în care cade imediat această gândire, de ignorarea autorului, care rezultă din acest anonimat esențial. Jankélévitch are dreptate cînd scrie că munca nu este o expresie¹. Dobîndind opera, îl desacralizez pe aproapele meu, cel care a produs-o. Omul nu este cu adevărat separat, neînglobabil, decât în expresie, unde poate „sări în ajutorul” propriei manifestări.

În viața politică, fără contrapartidă, umanitatea este înțeleasă în funcție de operele ei; o umanitate de oameni interschimbabili, de relații reciproce. Substituția oamenilor, lipsa originară de respect, face posibilă exploatarea. În istorie – istoria Statelor – ființa umană apare ca ansamblu al operelor; trăind, ea e propria ei moștenire. Dreptatea constă în a face ca expresia să fie din nou posibilă, acea expresie în care, în non-reciprocitate, persoana se prezintă ca fiind unică. Dreptatea este dreptul la cuvînt. Aici se deschide, poate, perspectiva religiei. Ea se îndepărtează de viața politică, către care filosofia nu conduce în chip necesar.

1. *L'Austérité et la vie morale*, p. 34.

7. Împotriva filosofiei Neutrului

Avem astfel convingerea de a ne fi despărțit de filosofia Neutrului : de ființa ființării heideggeriene, a cărei neutralitate impersonală a fost pusă în evidență, cu atîta strălucire, de opera lui Blanchot, de rațiunea impersonală a lui Hegel, care nu arată decît vicleniile conștiinței personale. Filosofie a Neutrului ale cărei mișcări de idei, atît de diverse prin origine și prin influențe, se coalizează pentru a anunța sfîrșitul filosofiei. Fiindcă ele exaltă obediența pe care nici un chip nu o poruncește. Dorința înlănțuită în Neutrul care s-ar fi revelat presocraticilor sau dorința interpretată ca nevoie și redusă, în consecință, la violența esențială a actului concediază filosofia și se complace în artă sau în politică. Exaltarea Neutrului se poate prezenta ca anterioritate a lui Noi în raport cu Eul, ca anterioritate a situației în raport cu ființele în situație. Insistența acestei cărți asupra separării plăcerii era ghidată de necesitatea de a elibera Eul din situația în care, puțin cîte puțin, l-au dizolvat filosofii, într-un mod la fel de radical precum idealismul hegelian, în care rațiunea înghite subiectul. Materialismul constă nu în descoperirea funcției primordiale a sensibilității, ci în preeminența Neutrului. A plasa Neutrul ființei deasupra ființării pe care ființa ar determina-o, într-un anumit fel, pe neștiute, a defini evenimentele esențiale fără știința ființării este echivalent cu a profesa materialismul. Filosofia ultimă a lui Heidegger devine acest rușinos materialism. Ea plasează revelația ființei în locuirea (*l'habitation*) umană între Cer și Pămînt, în așteptarea zeilor și în compania oamenilor, și face din peisaj sau din „natura moartă” originea umanului. Ființa ființării este un Logos care e cuvînt al nimănui. A pleca de la chip ca de la izvorul oricărui sens, de la chip în nuditatea sa absolută, în precaritatea sa de cap lipsit de loc de odihnă, înseamnă a afirma că ființa se joacă în raportul dintre oameni, că Dorința, mai curînd decît nevoia, este cea care guvernează actele omenești. Dorința – aspirație care nu purcede dintr-o lipsă ; metafizica – dorință a unei persoane.

8. Subiectivitatea

Ființa este exterioritate, iar exterioritatea se produce în adevărul ei, într-un cîmp subiectiv, pentru ființa separată. Separația se produce, în mod pozitiv, ca interioritate a unei ființe care se referă

la sine și care ține de sine. Pînă la ateism! Referință la sine care, în mod concret, se constituie sau se împlinește ca plăcere sau fericire. Suficiență originară și care își ține în mînă propria origine, împlinindu-se, în cunoaștere, căreia critica (re-luată în mînă de propria condiție) îi desfășoară „esența” ultimă.

Gîndirii metafizice – în care un finit are ideea infinitului, în care se produce separarea radicală și, simultan, raportul cu altul – i-am rezervat termenul de intenționalitate, *de conștiință a...* Ea este atenție la cuvînt sau întîmpinare a chipului, ospitalitate, și nu tematizare. Conștiința de sine nu e o replică dialectică a conștiinței metafizice pe care o am despre Altul. Iar raportul cu sine nu este *reprezentare de sine*. Anterior oricărei viziuni de sine, ea se împlinește ținîndu-se; ea *se implantează în sine* ca și corp și se menține în interioritatea sa, în casa sa. Astfel, ea împlinește în mod pozitiv separarea, fără a se reduce la o negare a ființei de care ea separă. Dar tocmai prin aceasta, ea poate întîmpina subiectul. Subiectul este un oaspete.

Existența subiectivă își dobîndește trăsăturile de la separare. *Identificare* interioară a unei ființe a cărei identitate epuizează esența, identificare a Aceluiași, individuația nu afectează termenii relației numite separare. Separarea este actul însuși al individuației, posibilitatea, într-o manieră generală, pentru o entitate de a se defini nu prin referințele sale la un tot, prin locul său într-un sistem, ci în funcție de sine. Faptul de a fi în funcție de sine echivalează cu separarea. Însă faptul de a fi în funcție de sine și separarea însăși nu se pot produce în ființă decît deschizînd dimensiunea interiorității.

9. Menținerea subiectivității. Realitatea vieții interioare și realitatea Statului. Sensus subiectivității

Metafizica, sau raportul cu Altul, se împlinește ca slujire sau ca ospitalitate. În măsura în care chipul Celuilalt ne pune în relație cu un terț, raportul metafizic dintre Eu și Celălalt se mulează în forma lui Noi, aspiră la un Stat, la instituții, la legi, care sînt izvorul universalității. Numai că, abandonată sieși, politica poartă în sine tirania. Ea deformează eul și pe Altul, pe cei care au instituit-o, fiindcă îi judecă potrivit regulilor universale și, chiar prin aceasta, în contumacie. În întîmpinarea Celuilalt, eu îl întîmpin pe Cel Prea-Înalt, căruia libertatea mea i se subordonează, însă această subordonare nu e o absență: ea se exercită în orice

operă personală a inițiativei mele morale (fără de care adevărul judecății nu se poate produce), se exercită în atenția acordată Celuilalt, considerat unicitate și chip (pe care vizibilitatea politicii îl face invizibil) și care nu se poate produce decît în unicitatea unui eu. Subiectivitatea este astfel reabilitată în opera adevărului, și nu ca un egoism care s-ar sustrage unui sistem. Acest protest egoist al subiectivității – acest protest la persoana întâi – ar fi poate înfrînt de universalitatea realității hegeliene. Dar cum să pui față în față, cu aceeași trufie, principiile universale – adică vizibile – și chipul celuiilalt, fără să dai înapoi în fața cruzimii acestei justiții impersonale? Și cum, în consecință, să nu vorbești despre subiectivitatea eului ca despre singurul izvor posibil al bunătății?

Metafizica ne readuce, așadar, la împlinirea eului ca unicitate, în raport cu care Statul trebuie să se definească și să se configureze.

Unicitatea de neînlocuit a eului, care se menține împotriva Statului, se împlinește prin fecunditate. Cînd insistăm asupra ireductibilității subiectivității la universalitatea Statului nu facem apel la evenimente pur subiective, pierdute în nisipurile mișcătoare ale interiorității disprețuite de realitatea rațională, ci la o dimensiune și la o perspectivă de transcendență la fel de reale ca dimensiunea politicii și mai adevărate decît ea, fiindcă în aceasta apologia ipseității nu dispăre. Interioritatea deschisă prin separare nu se confundă cu inefabilul clandestinului sau al subteranului; ea este timpul infinit al fecundității. Aceasta din urmă permite asumarea actualității ca vestibul al unui viitor. Ea conduce spre ființă un subteran în care părea că se refugiase o viață numită interioară și doar subiectivă.

Subiectivitatea prezentă la judecata adevărului nu se reduce așadar la un protest neputincios, clandestin, imprevizibil și invizibil în afară, un protest îndreptat împotriva totalității și a totalizării obiective. Și totuși, intrarea sa în ființă nu se realizează ca o integrare într-o totalitate pe care separarea ar fi sfărîmat-o. Fecunditatea și perspectivele pe care le deschide atestă caracterul ontologic al separării. Dar fecunditatea nu reunește, într-o istorie subiectivă, fragmentele unei totalități frînte. Fecunditatea deschide un timp infinit și discontinuu. Ea eliberează subiectul de facticitatea sa, plasîndu-l dincolo de posibilul pe care îl presupune, fără a-l depăși, facticitatea; ea eliberează subiectul de ultima urmă de fatalitate, permițîndu-i să fie un altul. În eros se păstrează exigențele fundamentale ale subiectivității – însă, în această alteritate, ipseitatea e plină de grație, lipsită de balastul egoismului.

10. Dincolo de ființă

Tematizarea nu epuizează sensul raportului cu exterioritatea. Tematizarea, sau obiectivarea, nu se descrie doar ca o contemplare impasibilă, ci ca relație cu solidul, cu lucrul, termen al analogiei ființei de la Aristotel încoace. Solidul nu se reduce la structurile impuse prin impasibilitatea privirii care îl contemplă, ci prin relația cu timpul – pe care îl traversează. Ființa obiectului este durabilitate (*perduration*), umplere a timpului vid și lipsit de consolare împotriva morții, văzută ca sfârșit. Dacă exterioritatea nu constă în a fi prezent ca temă, ci în a se lăsa dorit, existența ființei separate care dorește exterioritatea nu mai constă în grija de a fi. A exista are un sens într-o altă dimensiune decât durabilitatea totalității. A exista poate merge dincolo de ființă. Contrar tradiției spinoziste, această depășire a morții nu se produce în universalitatea gândirii, ci în relația pluralistă, în bunătatea ființei pentru celălalt, în dreptate. Depășirea ființei plecând de la ființă – relația cu exterioritatea – nu se măsoară prin durată. Durata însăși devine vizibilă în relația cu Celălalt, în care ființa e depășită.

11. Investitura libertății

Prezența exteriorității în limbajul care începe prin prezența chipului nu se produce ca o afirmație, al cărei sens formal ar rămâne incomplet. Relația cu chipul se produce ca bunătate. Exterioritatea ființei este morala însăși. Libertatea care constituie eul – eveniment de separare în arbitrar – menține, în același timp, relația cu exterioritatea, care rezistă moralmente la orice apropiere și la orice totalizare în ființă. Dacă libertatea s-ar situa în afara acestei relații, orice raport, în sînul multiplicității, nu ar opera decât *cuprinderea* unei ființe de către o alta sau participarea lor comună la rațiune; nici o ființă nu ar privi chipul celeilalte, toate s-ar nega reciproc. Cunoașterea – sau violența – ar apărea în sînul multiplicității ca evenimente care realizează ființa. Cunoașterea comună se îndreaptă către unitate sau către apariție, în sînul unei multiplicități de ființe, al unui sistem rațional în care aceste ființe nu ar fi decât obiecte, un sistem din care ele și-ar extrage însăși ființa; sau se îndreaptă către cucerirea brutală a ființelor, în afara oricărui sistem, prin violență. Considerată în gândirea științifică sau în obiectul științei sau, în

sfârșit, în istoria înțeleasă ca manifestare a rațiunii (în care violența însăși se revelează ca rațiune), filosofia se prezintă ca realizare a ființei, cu alte cuvinte ca eliberare a sa prin suprimarea multiplicității. Cunoașterea ar fi, așadar, suprimarea Altuia prin cuprindere, prin apucare sau prin viziunea care cuprinde înaintea cuprinderii. În această lucrare, metafizica are un sens cu totul diferit. Dacă mișcarea ei conduce către transcendentul ca atare, transcendența nu semnifică apropierea a *ceea ce este*, ci respectarea sa. Adevărul ca respect al ființei – iată sensul adevărului metafizic.

Dacă, împotriva tradiției primatului libertății ca măsură a ființei, îi contestăm viziunii primatul în ființă și dacă, de asemenea, contestăm pretenția prinderii (*emprise*) omenеști pentru a accede la rangul de logos, noi nu părăsim nici raționalismul, nici idealul libertății. Nu ești neapărat iraționalist, mistic sau pragmatic dacă pui la îndoială identificarea puterii cu logosul. Nu ești neapărat împotriva libertății, chiar dacă îi cauți o îndreptățire. Rațiunea și libertatea ni se par fondate pe structuri de ființă anterioare; articulațiile prime ale acestor structuri sînt trasate de mișcarea metafizică, sau de respect, sau de dreptate – aceasta din urmă fiind identică adevărului. Trebuie să inversăm termenii concepției care întemeiază adevărul pe libertate. Îndreptățirea, în adevăr, nu se întemeiază pe libertatea definită ca independență în raport cu orice exterioritate. Ar fi așa, fără îndoială, dacă libertatea îndreptățită ar trebui doar să exprime necesitățile pe care ordinea rațională le impune subiectului. Însă adevărata exterioritate este metafizică; ea nu apasă asupra ființei separate și îi comandă ca unei ființe libere. Lucrarea de față a încercat să descrie exterioritatea metafizică. Una dintre consecințele decurgînd din însăși noțiunea sa este cea care constă în a redefini îndreptățirea libertății. Întemeierea adevărului pe libertate presupunea o libertate îndreptățită prin ea însăși. În acest caz, scandalul cel mai mare, pentru libertate, ar fi acela de a se descoperi finită. A nu-ți fi ales libertatea – iată absurditatea supremă și tragicul suprem al existenței, iată iraționalul. Noțiunea heideggeriană de *Geworfenheit* indică o libertate finită și, prin aceasta, indică iraționalul. La Sartre, întîlnirea Celuilalt îmi amenință libertatea; această întîlnire echivalează cu deficiența propriei libertăți sub privirea unei alte libertăți. Aici se manifestă, poate, cu cea mai mare putere, incompatibilitatea dintre ființă și ceea ce rămîne, cu adevărat, exterior. Și tot aici ne apare și problema îndreptățirii libertății: prezența celuilalt nu pune oare în cauză legitimitatea naivă a libertății? Libertatea nu se

rușinează, oare, de sine? Redusă la ea însăși, nu se percepe oare ca uzurpare? Iraționalul libertății nu ține de limitele sale, ci de infinitul arbitrariului său. Libertatea trebuie să se îndreptățească. Redusă la ea însăși, ea se împlinește nu ca suveranitate, ci ca arbitrar. Ființa, pe care ea ar trebui să o dezvăluie ca plenitudine, este dezvăluită ca lipsită de propria sa rațiune; iar aceasta nu din cauza limitării libertății. Libertatea nu se justifică prin libertate. A da seama de ființă sau a fi în adevăr nu înseamnă a înțelege, nici a apuca (*se saisir de*), ci, dimpotrivă, a-l întâlni pe celălalt fără a fi alergic la el, adică a-l întâlni în dreptate.

A-l aborda pe Celălalt înseamnă a pune în cauză libertatea mea, spontaneitatea mea de viețuitor, priza mea asupra lucrurilor, a pune în cauză această libertate de „forță care merge”, această impetuoșitate de curent, căreia totul îi este permis, pînă și crima. Porunca „să nu ucizi”, care trasează chipul în care Celălalt se produce, supune libertatea mea unei judecăți. Prin aceasta, adeziunea liberă la adevăr, activitate a cunoașterii, voința liberă care, potrivit lui Descartes, în sînul certitudinii, aderă la o idee clară, își caută o rațiune care să nu coincidă cu strălucirea însăși a acestei idei clare și distincte. O idee clară, care se impune prin strălucirea sa, face apel la o operă strict personală a unei libertăți, a unei libertăți singure, care nu se pune în cauză și care poate, cel mult, să eșueze. Libertatea se pune în cauză doar în morală. Astfel, morala guvernează opera adevărului.

Se va spune că punerea în cauză radicală a certitudinii conduce la căutarea unei alte certitudini: îndreptățirea libertății s-ar referi la libertate. Desigur. În măsura în care îndreptățirea nu poate conduce la non-certitudine. Însă, în realitate, îndreptățirea morală a libertății nu este nici certitudine, nici incertitudine. Ea nu are statutul unui rezultat, ci se împlinește ca mișcare și viață; ea constă în a impune propriei libertăți exigențe infinite, în a avea față de propria libertate o radicală non-indulgență. Libertatea nu se îndreptățește în conștiința certitudinii, ci într-o exigență infinită față de sine, prin depășirea radicală a conștiinței împăcate. Însă această exigență infinită față de mine însumi, tocmai pentru că îmi pune în cauză libertatea, mă plasează și mă menține într-o situație în care nu sînt singur, într-o situație în care sînt judecat. Socialitate primă: raportul personal se instalează în asprimea judecății care mă judecă, și nu în dragostea care mă scuză. Într-adevăr, această judecată nu-mi vine de la un Neutru. În raport cu Neutru, sînt în mod spontan liber. În exigența infinită față de sine se produce dualitatea lui față-către-față. Nu încercăm să-l demonstrăm astfel pe Dumnezeu, de vreme ce este

vorba de o situație care precedă demonstrația și care este însăși metafizica. Dincolo de viziune și de certitudine, etica trasează structura exteriorității ca atare. Morala nu e o ramură a filosofiei, ci filosofia primă.

12. Ființa ca bunătate. Eul. Pluralismul. Pacea

Am definit metafizica prin Dorință. Am descris Dorința ca „măsură” a Infinitului, pe care nici un capăt, nici o satisfacție nu o oprește; Dorința e opusă Nevoii. Discontinuitatea generațiilor – adică moartea și fecunditatea – eliberează Dorința din propria subiectivitate și stopează monotonia propriei identități. A defini metafizica prin Dorință înseamnă a interpreta producția ființei, adică dorința născînd Dorință, ca bunătate; înseamnă a interpreta producția ființei ca ființă pentru celălalt (*être pour autrui*).

Însă „ființa pentru celălalt” nu este o negare a Eului, un Eu care s-ar dizolva în universal. Chiar și legea universală se referă la o poziție de „față-către-față”, poziție care se sustrage oricărei vederi exterioare. A spune că universalitatea se referă la o poziție de „față-către-față” înseamnă a contesta că ființa se produce ca o panoramă, ca o coexistență, în raport cu care poziția „față-către-față” nu ar fi decît o modalitate a acestei coexistențe. Cartea aceasta se opune respectivei concepții și, astfel, unei întregi tradiții a filosofiei. Poziția „față-către-față” nu e o modalitate a coexistenței, nici măcar a cunoașterii unui termen de către un altul; această cunoaștere este panoramică; poziția „față-către-față” este producția originară a ființei, spre care urcă toate colocațiile posibile ale termenilor. Revelația terțului, ineluctabilă în chip, nu se produce decît prin chip. Bunătatea nu strălucește peste o colectivitate anonimă care s-ar dezvălui panoramic, nu strălucește pentru a se absorbi în această colectivitate. Bunătatea privește o ființă revelată într-un chip, dar nu deține o eternitate fără început. Bunătatea are un principiu, o origine, iese dintr-un eu, este subiectivă. Ea nu este configurată de principii înscrise în natura unei ființe particulare care o manifestă, fiindcă astfel ar proveni din universalitate și nu ar răspunde unui chip; ea nu este configurată nici de principii înscrise în codurile Statului. Bunătatea constă în a merge neprecedată de nici o gîndire luminoasă, adică panoramică, ea constă în a merge fără a ști unde. Aventură absolută, într-o independență primordială, bunătatea este transcendența însăși. Transcendența este transcendență a unui eu. Doar un eu poate răspunde poruncii unui chip.

Eul se păstrează, aşadar, ca bunătate, fără ca rezistenţa sa la sistem să se manifeste ca un strigăt egoist al subiectivităţii îngrijorate pentru propria fericire sau pentru propria mîntuire, cum se întîmplă la Kierkegaard. A defini fiinţa ca Dorinţă înseamnă a respinge, în acelaşi timp, ontologia subiectivităţii izolate şi ontologia raţiunii impersonale.

A defini fiinţa ca Dorinţă şi ca bunătate nu este echivalent cu a izola, în prealabil, un eu care ar tinde, apoi, către un dincolo (*au-delà*); e echivalent, dimpotrivă, cu a afirma că a se cuprinde din interior – a se produce ca eu – înseamnă a se cuprinde printr-un gest care se îndreaptă deja către exterior, pentru a extra-verti şi pentru a manifesta, pentru a răspunde de ceea ce a cuprins, pentru a exprima; este echivalent cu a afirma că însăşi conştiinţizarea (*la prise de conscience*) este deja limbaj; e echivalent cu a afirma că esenţa limbajului este bunătatea sau că esenţa limbajului e prietenie şi ospitalitate. Altul nu e negarea Aceluiaşi, cum pretinde Hegel. Faptul fundamental al sciziunii ontologice între Acelaşi şi Altul este un raport non-alergic între Acelaşi şi Altul.

Transcendenţa, sau bunătatea, se produce ca pluralism. Pluralismul fiinţei nu se manifestă ca multiplicitate a unei constelaţii desfăşurate în faţa unei priviri posibile, fiindcă astfel ea s-ar totaliza, s-ar grupa într-o entitate. Pluralismul se împlineşte în bunătatea care merge de la mine la altul, în care altul, ca absolut altul, se poate doar produce, fără ca o pretinsă vedere laterală asupra acestei mişcări să aibă un drept de a cuprinde vreun adevăr superior celui care se produce în bunătatea însăşi. Nu se intră în această societate pluralistă fără a rămîne întotdeauna, prin cuvînt (în care bunătatea se produce), în afara ei; însă nu se iese din ea doar pentru a se vedea înăuntru. Unitatea pluralităţii este pacea, şi nu coerenţa unor elemente constituind pluralitatea. Pacea nu se poate identifica, aşadar, cu sfîrşitul luptelor pricinuit de lipsa combatanţilor, de victoria unora şi de înfrîngerea altora, nu se poate identifica, altfel spus, cu cimitirele sau cu imperiile universale viitoare. Pacea trebuie să fie pacea mea, într-o relaţie care pleacă de la un eu şi merge către un Altul, în dorinţa şi bunătatea în care eul se menţine şi, în acelaşi timp, există lipsit de egoism. Ea se concepe plecînd de la un eu convins de convergenţa între morală şi realitate, convins, cu alte cuvinte, de un timp infinit care, prin fecunditate, e timpul său. În faţa judecăţii în care se enunţă adevărul, acest eu va rămîne un eu personal; această judecată va veni din afara lui, nu dintr-o raţiune impersonală, care e vicleană cu persoanele şi se pronunţă în absenţa lor.

Situaţia în care eul se aşază astfel în faţa adevărului, plasîndu-şi morală subiectivă în timpul infinit al fecundităţii sale,

situație în care sînt unite și clipa erotismului, și infinitul paternității, se concretizează în miracolul familiei. Această situație nu rezultă doar din organizarea rațională a animalității, ea nu marchează doar o etapă către universalitatea anonimă a Statului. Ea este identificată în afara Statului, chiar dacă Statul îi rezervă un cadru. Sursă a timpului uman, familia permite subiectivității să se așeze sub o judecată, păstrîndu-și în același timp cuvîntul. Este o structură metafizic ineluctabilă, iar Statul nu ar putea să o elimine împreună cu Platon și nici să o păstreze, ca și Hegel, doar în vederea dispariției sale. Structura biologică a fecundității nu se mărginește la faptul biologic. În faptul biologic al fecundității se trasează profilul fecundității în general, înțeleasă ca relație de la om la om și de la Eu la sine; e un profil care nu seamănă cu structurile constitutive ale Statului, pentru că este configurația unei realități ce nu se subordonează Statului, ca un mijloc, și care nu este nici un model redus al acestuia.

La antipozii subiectului, trăind în timpul infinit al fecundității, se găsește ființa izolată și eroică pe care o produce Statul prin virtuțile sale virile. Această ființă înfruntă moartea din pur curaj, oricare ar fi cauza pentru care moare. Ea își asumă timpul finit, moartea-sfîrșit sau moartea-trecere care nu oprește continuitatea unei ființe lipsite de discontinuitate. Existența eroică, sufletul izolat se pot mîntui, căutînd o viață eternă, ca și cum propria subiectivitate ar putea să nu se întoarcă împotriva sa întorcîndu-se la sine, într-un timp continuu; ca și cum, în acest timp continuu, identitatea însăși nu s-ar afirma ca o obsesie; ca și cum, în identitatea care stăruie în sînul celor mai extravagante dintre avataruri, nu ar triumfa „plictisul, rod al tristei indiferențe care dobîndește măsurile nemuririi”.

Glosar

Notă: Glosarul cuprinde termenii considerați esențiali în Lévinas, în original și în traducerea dată de noi.

A		la constitution	constituirea
l'Absolu	Absolutul	le corps	corpul/trupul
l'accueil	întîmpinarea	la corporéité	corporeitatea
l'ajournement	amînarea	D	
Aimer	a iubi		
l'aimé	iubitul	la demeure	locuința
l'aimée	iubita	la dépendance	dependența
l'âme	sufletul	le Désir	Dorința
l'amour	dragostea	le désir	dorința
l'altérité	alteritatea	métaphysique	metafizică
ailleurs	altundeva	le Désiré	cel Dorit
l'apologie	apologia	le Desirable	Dezirabilul
l'appel	apelul	dévoiler	a dezvălui
l'Après	După-le	Dieu	Dumnezeu
l'athéisme	ateismul	le Discours	Discursul
l'autre/l'Autre	altul/Altul	la donation	donăția
autrement	altfel	E	
l'autrui/	celălalt/		
l'Autrui	Celălalt		
l'Avant	Înainte-le	l'économie	economia
B		l'égoïsme	egoismul
		l'élément	elementul
		l'élémental	elementalul
le Bien	Binele	l'én-ergie	en-ergia
le besoin	nevoia	l'enfant	copilul
le bonheur	fericirea	l'enseignement	instrucția
la bonté	bunătatea	l'épiphanie	epifania
C		(du visage)	(chipului)
		l'équivoque	echivocul
chez soi	acasă	l'étant	ființarea
le commandement	porunca	l'État	Statul
comme si	ca (și)	l'éthique	etica
le cogito	cogito-ul	l'Etranger	Străinul
le commerce	comerțul	être enseigné	a fi instruit
la conscience	conștiința	l'être	ființa
la conscience	conștiința	extérieur	exterioară
morale	morală	l'être infini	ființa infinită
		l'être séparé	ființa separată

être de l'étant	ființa ființării	l'incessance	neîncetarea
l'exister	existarea	l'indépendance	independența
l'expérience	experiența	l'infini	infiniul
l'expérience	experiența	l'infinition	înfinirea
absolu	absolută	l'infinitude	infinitudinea
l'expression	expresia	l'injustice	nedreptatea
l'extériorité	exterioritatea	l'intelligible	inteligibilul
s'évertuer	a se ex-ercita	l'intelligibilité	inteligibilitatea
en tant que	în calitate de	l'intentionnalité	intenționalitatea
en-vue-de...	în-vederea...	l'intention	intenția

F

en face	în față	l'interpersonnel	interpersonalul
le face à face	față-către-față	l'ipséité	ipseitatea
la fécondité	fecunditatea	l'invisible	invizibilul
le féminin	femininul		
la filialité	filialitatea		
le fils	fiul		
le fini	finitul	le jugement	judcata
la finitude	finitudinea	la justice	dreptatea
la fraternité	fraternitatea	la justification	îndreptățirea
		la jouissance	plăcerea

G

la guerre	războiul
-----------	----------

H

habiter	a locui
la hauteur	înălțimea/ majestatea
l'histoire	istoria
l'horizon	orizontul

I

l'idée	ideea
de l'infini	infiniului
l'idée	ideea
de l'imparfait	imperfecțiunii
l'idée	ideea
du parfait	perfecțiunii
l'image	imaginea
l'incarnation	înruparea
s'identifier	a se identifica
il y a	se găsește

J

le jugement	judcata
la justice	dreptatea
la justification	îndreptățirea
la jouissance	plăcerea

L

la liberté	libertatea
------------	------------

M

la maison	casa
le maître	maestrul
la manière	maniera
d'exister	de a exista
la manière	maniera
du Même	Aceluiași
la manière	maniera
du moi	eului
la manifestation	manifestarea
se manifester	a se manifesta
le Même	Același
la métaphysique	metafizica
le Métaphysicien	Metafizicianul
le Métaphysique	faptul metafizic
la mise	punerea
en question	în cauză
le moi	eul

la mort	moartea	le regard	privirea
la multiplicité	multiplicitatea	la relation	relația
		avec l'Absolu	cu Absolutul
	N	la relation avec	relația cu
		l'extériorité	exterioritatea
le neutre	neutrul	la relation	relația
le noème	noema	avec l'enfant	cu copilul
la noèse	noeza	la relation	relația
la noématisation	noematizarea	éthique	etică
la nourriture	hrana	la relation	relația
Nous	Noi	historique	istorică
		la relation	relația
	O	métaphysique	metafizică
		la relation	relația
l'objet	obiectul	théorique	teoretică
l'objectivation	obiectivarea	la réponse	răspunsul
objectiver	a obiectiva	la représentation	reprezentarea
l'ouverture	deschiderea	la responsabilité	responsabili-
de l'être	ființei		tatea
l'obéissance	supunerea	la révélation	revelația
l'œuvre	lucrarea/opera	la rupture	ruptura
	P		S
la paix	pacea	la separation	separarea
le pardon	iertarea	le séjour	locuirea
la parole	cuvîntul	séjourner	a locui
la participation	participarea	la sensibilité	sensibilitatea
le «pas-encore»	încă nu	le sensible	sensibilul
la paternité	paternitatea	le sentant	cel care simte
la patience	răbdarea	le senti	simțitul/
le phénomène	fenomenul		ceea ce este simțit
la phénoménalité	fenomena-	le signe	semnul
	-litatea	la (non-)	(non-)
le pluralisme	pluralismul	signifiante	signifianța
la pluralité	pluralitatea	le signifiant	semnificantul
le pouvoir	puterea	la signification	semnificația
la présence	prezența	le signifié	semnificatul
la présence	prezența	signifier	a semnifica
d'Autrui	Celuilalt	le soi	sinele
la profanation	profanarea	en soi	în sine
la proximité	proximitatea	pour soi	pentru sine
		la spontanéité	spontaneitatea
	R	la subjectivité	subiectivitatea
		le sujet	subiectul
la raison	rațiunea	le surplus	surplusul
le rapport	raportul		
avec Autrui	cu Celălalt		

T

le temps	timpul
le tendre	gingășia
le thème	tema
la thématisation	tematizarea
le tiers	terțul
se totaliser	a se totaliza
la totalité	totalitatea
se tenir	a se ține/ a se menține
la transascendance	trans- ascendența
la transcendance	transcendența
la trans- -substantiation	trans- substanțierea
le travail	munca
Tu	Tu

U

l'ustensile	ustensila
-------------	-----------

V

la vérité	adevărul
la violence	violența
le visage	chipul
la vision	vederea/viziunea
le visible	vizibilul
(le) vivre de...	a trăi din..
la volonté	voința
la volupté	voluptatea
le vouloir	voirea

(M.L.)

Bibliografie tematică selectivă

Volume

Notă: Bibliografia completă a lui Emmanuel Lévinas cuprinde peste 400 de titluri. Cea mai mare parte a acestei bibliografii este formată din studii și articole, multe avînd un caracter conjunctural, însă destule depășind prin anvergură și consistență momentul care le-a solicitat. Acest fapt explică și dorința autorului de a relua o parte dintre aceste intervenții în volume publicate ulterior. Studiile și articolele lui Lévinas urmează cîteva linii tematice foarte clare: se pot evidenția, de pildă, articole de filosofie, comentarii religioase sau interpretări biblice, evocări ale unor personalități culturale etc. De altfel, aceste teme se regăsesc și în ceea ce privește cărțile lui Emmanuel Lévinas. Am găsit de cuviință să ne rezumăm în acest survol bibliografic la volumele publicate de filosoful francez și să structurăm lista în funcție de criteriile tematice anticipate mai sus.

A. Filosofie :

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris, Alcan, 1930 ; Paris, Vrin, 1963.

De l'évasion, Montpellier, Fata Morgana, 1982 (apărută mai întîi în *Recherches philosophiques*, vol. V, 1935-1936).

Le Temps et l'Autre, Montpellier, Fata Morgana, 1979 ; Paris, P.U.F., 1982 (apărută mai întîi în *Le Choix, le monde, l'existence*, Cahiers du College philosophique, Paris, Arthaud, 1947).

De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, 1977 (apărută mai întîi la Éditions de la revue Fontaine, Paris, 1947).

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1949 ; a doua ediție revăzută a apărut la aceeași editură în 1967.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982.

Transcendance et intelligibilité, Geneva, Labor et Fides, 1984.

La Mort et le Temps, Paris, L'Herne, 1991.

B. Comentarii biblice și religioase :

Quatre lectures talmudiques, Paris, Minuit, 1968.

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris, Minuit, 1977.

L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Paris, Minuit, 1982.

A l'heure des nations, Paris, Minuit, 1988.

C. Articole și eseuri publicate în volum :

Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Paris, Albin Michel, 1963 ; ediție revăzută și adăugită în 1976.

Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972 ; Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1987.

Hors sujet, Montpellier, Fata Morgana, 1987.

Entre nous. Essais sur le penser à l'autre, Paris, Grasset, 1991.

Les imprévus de l'histoire, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

D. Evocări :

Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1976 ; Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1987.

Sur Maurice Blanchot, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

E. Dialoguri :

Éthique et infini, dialoguri cu Philippe Nemo, Paris, Fayard, 1982 ; Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1984.

Qui êtes-vous, Emmanuel Lévinas ?, dialoguri cu Francois Poiré, Lyon, La Manufacture, 1987.

F. Traduceri :

Edmond Husserl, *Meditations cartésiennes* (în colab. cu G. Pfeifer) , Paris, Vrin, 1931.

(M.L.)

Postfață

Diferență și analogie

Departe de a practica un stil academic magistral, eliberat de erudiția pedantă și de tonul sentențios, autorul acestei singulare cărți – filosof de formație – pare a fi sensibil mai curînd la problemele eticii decît la cele ale metafizicii. Lucru oarecum firesc, ba chiar așteptat dacă ne gîndim că *topos*-ul în care s-a format și, mai ales, s-a afirmat el a fost și este unul privilegiat – acela al Franței, generoasă patrie a cîtorva dintre cei mai mari moralisti ai culturii universale. Dacă vom adăuga la această împrejurare și că, între cele mai importante surse ideatice ale sale, autorul însuși numără la loc de cinste multimilenara tradiție rabinică – al cărui strălucit reprezentant era –, vom înțelege, poate mai ușor, rememorînd, semnificația unei succesiuni filosofice *sui generis*, care face ca, după o ontologie a ființării precum cea a lui Descartes – inspiratoare a timpurilor moderne –, să urmeze o etică a persoanei precum cea a lui Spinoza și, peste timp, după o ontologie formală precum cea a lui Husserl – care a marcat crepusculul modernității –, să urmeze o etică informală precum cea a lui Lévinas. Dar, dacă în primul caz – acela al genialului șlefuitor de lentile –, metoda asumată (exhibată aproape !) fusese una „pur” geometrică, nu tot pe atît de pur geometrică transpare ea în cazul celui din urmă. Și totuși, despre o anume riguroasă „geometrie” va fi vorba și în *Totalitate și Infinit*, una suficient de coerentă pentru a descuraja din start pe toți aceia care se iluzionează că, o dată ajunsă la tulburătoarea problemă a persoanei, filosofia – fie ea „etică” sau „morală” – ar trebui să abordeze, să promoveze chiar, tonul cabotin, propriu confesiunilor unui suflet tulburat.

Pentru a o reconstitui (dimpreună cu istoria ei), ar trebui, poate, să ne întrebăm mai întîi de ce anume ediția definitivă a cărții – cea franceză, evident – este precedată de o prefață la ediția... germană. Cei familiarizați deja cu gîndirea lévinasiană vor găsi de îndată răspunsul: împricinata pre-față, uvertură a celei franceze – mult mai consistentă, desigur, nu însă și definitivă –, anunță în fond un definitoriu „față-către-față” cu gîndirea germană, pentru a nu spune direct (ocolind eufemismul): un „proces” al acesteia. Chipurile invocate (și, într-un fel, convocate) aici sînt, în mod explicit, cele ale unor maeștri (odinioară): Edmund Husserl și, mai ales, Martin Heidegger. În opinia, sinceră de altfel, a ucenicului lor, *Totalitate și Infinit* este, pe de-o parte, rodul unei meditații de o autentică factură fenomenologică, un mărturisit altoi francez înmugurit grație infatigabilei „frecventări a textelor husserliene” ca și unei inlasabile „atenții pentru *Sein und Zeit*”. O atare declarație de fidelitate inspirase, însă, ne amintim, și dedicația cu caracter (mai mult sau mai puțin) aniversar din debutul lui *Sein und*

Zeit – menită a-l omagia pe Husserl (maestrul lui Heidegger) –, ca să nu mai vorbim de faimosul capitol 7 al *Introducerii* aceluiași tratat, în care metoda fenomenologică husserliană era asumată ca singura în măsură să confere consistență unei cercetări ontologice autentice. De aceea, pe de altă parte (și în mod ciudat), nici Husserl și, la rîndul lui, nici Heidegger n-au părut a fi foarte încîntați de felul „original” în care ucenicii (vrăjitori?) au înțeles să le „dezvolte” ideile. Fără a avea intenția de a intra – tocmai aici și acum! – în amănuntele, adesea picante, ale acestei reciproce „reducții fenomenologice”, sîntem totuși tentați să invocăm, în context, mai degrabă „rodnicia” metodologică a unui paricid decît „altoirea” metodică a unei filiații.

Că există o sensibilă evoluție și, uneori, chiar o revoluție în dezvoltarea tematică a fenomenologiei este, dincolo de orice anecdotică, o certitudine. Cele mai importante dintre schimbările care au marcat acest destul de accidentat parcurs filosofic au coincis, în mod natural, cu abandonarea unor teze considerate inițial a fi prea evidente pentru a suporta vreo discuție. Între ele, cea referitoare la statutul originar și, deci, primordial al *ego*-ului transcendental, teză parcă anume destinată să incite la răsturnarea – *die Kehre* – fundamentelor întregii filosofii moderne. Înfruntarea (dramatică pe alocuri) ce s-a consumat în jurul acestui principiu central al fenomenologiei husserliene – împlinire tardivă a *cogito*-ului cartezian – era menită a pune sub semnul întrebării nu atît autonomia *ego*-ului – sub forma ipseității, aceasta din urmă mai făcea, încă, obiectul unei speciale analitici chiar și în *Ființă și Timp* – cît mai degrabă caracterul „transcendental” al experienței sale, fapt care explică și radicala metamorfoză a interesului lui Heidegger pentru kantianism. Principalul ei rezultat l-a constituit, cum se știe, abandonarea definitivă a viziunii fundaționiste moderne și, ca atare, a ontologiei fundamentale, eveniment consumat odată cu cercetările cunoscute ulterior sub titlul generic de *Beiträge zur Philosophie*. Dar anii '30 au fost destinali nu numai pentru evoluția lui Heidegger, ci pentru întreaga devenire a filosofiei occidentale, obligată acum să accepte că eul „care sîntem noi înșine” nu are totuși un caracter „pur” transcendental și că, invers, transcendentalul nu se află nicidecum în „posesia” noastră. Este, așadar, de înțeles că principala țintă a mai sus pomenitelor atacuri „paricide” avea să devină, foarte curînd, transcendentalul însuși, mai precis (și mai ales), prezumata sa „descripție”, fie ea fenomenologică. Urmare directă a acestei noi orientări tematice, despărțirea de Husserl avea să determine, în mod practic, nu numai trecerea de la fenomenologia transcendentală la cea hermeneutică, ci și abandonarea tradiției onto-teo-logice a filosofiei occidentale.

Iminența acestei „despărțiri” era previzibilă (de nu chiar predestinată) dacă ne gîndim la caracterul mai mult decît ambiguu al definiției transcendentalului din *Critica rațiunii pure*. Într-adevăr, dacă în *Deducția* conceptelor pure ale intelectului Kant demonstrase imposibilitatea de principiu a unei „experiențe” categoriale și, prin urmare, transcendentală „pure” (adică: nemijlocit sensibile), în dezvoltările sale consacrate schematismului imaginației el insinua, dimpotrivă, că reprezentările se constituie ca efect al actualizării unor scheme totuși... transcendente. *Hiatus*-ul inițial – de netrecut după Kant – dintre categoriile intelectului

și, respectiv, categoriile sensibilității părea astfel a fi surmontat prin chiar aceste scheme, de unde și interesul simptomatic al filosofiei germane pentru imaginația zisă „transcendentală”. De la Hegel pînă la (primul) Heidegger... Se insinua treptat iluzia – care ține de un „platonism” devenit generic – după care transcendentalul ar putea fi cumva „pro-iectat” sub forma unor imagini sau sub aparența unor re-prezentări. O iluzie pe care se construise întreaga ontologie și gnoseologie a timpurilor moderne – atrase irezistibil de obsedanta problemă a datului „absolut” –, o utopie în același timp, ale cărei vagi contururi ghidaseră istoria filosofiei înspre o previzibilă, de altfel, deplasare de sens a „datului”, de la modernul *Gegenstand* la postmodernul *Gestell*. Spectrul acestor ultime tentații l-a convins pe Heidegger să renunțe la interpretarea sa inițială la schematismul imaginației transcendente (formulată în *Kant și problema metafizicii*) – singurul subiect asupra căruia, în mod paradoxal, convenise totuși cu Cassirer (în timpul unei celebre dispute publice, la Davos) –, pentru a porni apoi o veritabilă cruciadă împotriva gîndirii ob-iectivante, începînd cu Platon și sfîrșind cu Husserl. Efectele acestei neobișnuite (prin anvergura ei istorială) campanii împotriva tentației auto-întemeierii discursului metafizic – a cărei aparentă clemență pentru meditația presocratică nu ține nicidecum de o anacronică slăbiciune pentru „protoistorie”, ci de un interes, mereu actual, pentru origine – explică și insistența cu care ne cere Lévinas să abolim aparența orgolioasă a imaginii – ținută invariabil între polul agitației intelectului și acela al depresiei sentimentului – în favoarea inaparenței smerite a cuvîntului.

Acceptarea posibilității unei auto-întemeieri „transcendentale” a *ego*-ului oferă, pînă la urmă, suficiente argumente „metafizice” pentru (auto-)legitimarea oricărei instanțe... empirice. Auto-afectarea de sine a eului – fie ea expusă în termenii unei temporalități „originante”, nu mai puțin egolate – nu poate scăpa pericolului de a degenera în solipsism. O consecință de care, mai tîrziu, și anume în *Meditațiile carteziene*, avea să devină conștient și Husserl. Este motivul pentru care miza centrală a demersului din *Fîință și Timp* avea să fie una dublă. Ea trebuia să conducă, mai întîi, la deconstruirea „realității” oricărui subiect subzistent – formă pură a sintezelor sau, dimpotrivă, a reducățiilor fenomenologice posibile –, iar apoi, la deconstruirea „realității” oricărui obiect subzistent – materie pură a acelorași sinteze sau, dimpotrivă, reducății fenomenologice posibile. De aici înainte, ipseitatea lui *Dasein* – și, prin urmare, întemeierea metodei fenomenologice (dacă mai poate fi vorba de așa ceva) – nu mai putea fi asigurată de unitatea unui „ce”, ci doar de aceea a unui „cum”. În fond, „identitatea” lui *Dasein* nu ține de un „interior” ontic închis – cum se întîmplase în cazul metafizicii moderne a subiectului – ci de un „exterior” ontologic deschis. Orizontul acestei deschideri – care coincide cu propria dezvăluire a lui *Dasein* (ceea ce, evident, nu înseamnă că ipseitatea ar avea cumva „proprietatea” de a se deschide, de vreme ce *Dasein*-ul este deschiderea însăși) – nu mai putea fi redus la dimensiunile unui simplu „obiect în genere”. Dezvăluirea aici vizată relevă o deschidere maximă – aceea a lumii. Tocmai de aceea, ipseitatea coincide, în cele din urmă, cu *in-der-Welt-sein*.

Magistrala demonstrație a identității dintre „interiorul” lui *Dasein* și „exteriorul” propriei sale lumi – consecință directă, în *Ființă și Timp*, a caracterului ek-static al oricărui subiect (presupus pînă atunci a fi subzistent) – anulează practic prejudecata (insinuată de *Critica rațiunii pure*) după care criteriul diferenței dintre interior și exterior ar avea o funcțiune transcendențială. *Dasein*-ul care sîntem este, de fapt, un fel de interioritate a exteriorității sau, totuna, o exterioritate a interiorității, și la limită... limita însăși, pliul ontico-ontologic menit, el abia, să facă posibilă diferența (empirică) dintre interior și exterior. Din punctul de vedere al învăluirii și, deci, al extensiunii unei conștiințe, totul este în interior (inclusiv lucrurile „noastre”), din punctul de vedere al învăluitului și, deci, al intensiunii conștiinței, totul este în exterior (inclusiv ideile „noastre”). De aici urmează că, într-o viziune fenomenologică apropiată (asumată într-un mod liber de Heidegger în *Ființă și Timp*), descripția lui *Dasein* revine la actualizarea și, așadar, la fenomenalizarea lui. Fenomenologia este „descriptivă” nu pentru că „obiectul” ei ar fi cumva „dat” în prealabil și, ca atare, „pre-existent”. Pre-existența vizează aici doar comprehensiunea, astfel încît descripția „obiectului” coincide nu numai cu actualizarea comprehensiunii „sale” mundane ci, în mod implicit, și cu actualizarea obiectului însuși (care, în calitatea lui de ceva, nu poate ek-sista în el însuși, ci doar în alt-ceva, adică în lume). Prin descripție, noi nu interpretăm ceva care s-a constituit deja în trecut, ci explicităm „ceva” care se instituie ca prezent. Și pentru că nu există nici un interior subzistent care să nu fi intrat deja în extază (un interior care ek-sistă nu mai este un interior propriu-zis), rezultă că „în spatele” fenomenelor fenomenologiei – subliniază *Ființă și Timp* – nu mai ek-sistă esențialmente nimic de văzut (adică nici un fel de vizibil... ascuns). Altfel spus, maximei ek-staze a lumii îi corespunde minima in-stază a nimicului.

Abandonarea de către Heidegger a orizontului obiectual – caracteristic încă pentru primul Husserl (influențat de tradiția kantiană) – în favoarea celui mundan a determinat o adevărată turnură în filosofia modernă, căci dacă pînă atunci ținta acestora din urmă fusese definirea și, mai ales, redefinirea... in-definită a eului – ca subiect, voință, intelect, reprezentare, sensibilitate etc. –, nedeterminarea orizontului său mundan (care cuprinde toate determinațiile obiectuale, fără a avea el însuși vreuna) face imposibilă orice „definiție” a lui *Dasein*. Era pentru prima oară cînd realitatea ființei umane și, în consecință, denominația care îi este proprie erau situate „unde” deasupra tuturor categoriilor determinate, motiv pentru Heidegger de a schimba terminologia categorială, de tradiție aristotelică, cu cea existențială, proprie. Odată eliberat de constrîngerile fundaționiste, *Dasein*-ul putea regăsi, prin analogie, libertatea de determinații a lui *Sein* însuși. Altfel spus, acategorialitatea lui *Sein* își găsea, după îndelungi peripeții, analogonul potrivit în acategorialitatea lui *Da-sein*. Dacă un obiect determinat „cade” sub ceva determinat (așa cum o floare, de pildă, „cade” sub conceptul de „floare”), atunci o lume nedeterminată (precum a florilor, desigur, dar și a pămîntului și cerului, a apelor și văzduhului) cade sub un „nimic” nedeterminat (de nici un element, luat în parte).

Mai mult chiar. Dacă *Dasein*-ul ek-sistă, pentru a spune astfel, în calitate de ek-stază, atunci urmează că natura nedeterminată a propriei sale ek-staze trebuie să „determine” și propria lui ek-sistență. Concluzie care rezultă din principiul fundamental al fenomenologiei – acela de a nu accepta niciodată o realitate posibilă care să nu fi lăsat deja vreo urmă actuală. (Sau, cum s-a mai spus, „poarta” invizibilului trebuie să fie vizibilă.) Dar ek-sistența (adică pro-iecția) lui *Dasein* presupune aici carnea și oasele – dimpreună cu simțurile, toate –, adică, într-un cuvânt, întruparea sa. O întrupare, paradoxală, a nimicului nedeterminat în chiar corpul „determinat” – care este trupul nostru –, un corp devenit universal, corp al tuturor corpurilor. (La fel ca lumea – macrocosmosul –, al cărei analogon este, trupul care sîntem noi înșine – microcosmosul – este făcut și el din pămînt și din cer, din ape și din văzduh...) Nu este locul aici să insistăm în detaliu asupra felului cu totul special în care finitudinea trupească (temporală) a lui *Dasein-sein-zum-Tode* – determină în mod direct finitudinea comprehensiunii sale mundane. (A cunoaște înseamnă, într-un fel, a muri puțin – experiență adamică.) Ținem, totuși, să subliniem că, prin Heidegger (și, apoi, prin „al doilea” Husserl și Merleau-Ponty) tema trupului, ca și aceea a dispozițiilor afective – considerate a fi odinioară niște cenușărese ale filosofiei transcendentală –, avea să intre în centrul atenției fenomenologilor. Fapt care a deschis cale liberă inclusiv meditațiilor lévinasiene dedicate unor importante probleme ale fenomenologiei corporeității (și derivatelor sale): nașterea și moartea, iubirea și suferința. Același și Altul, paternitatea și paricidul, săracul și îndestulatul, pelerinul și sedentarul etc. (Inutil să mai spunem că toate aceste meditații nu reprezintă efectele unei simple reverii sentimentale ci, dimpotrivă, consecințele unei îndelungi familiarizări cu rigorile, de netrecut, ale metodei fenomenologice.)

Nedeterminarea comprehensiunii mundane a lui *Dasein* „definit” ca... nimic – și, în consecință, amfibolia – simultan apofatică și katafatică – a existenței sale se vor extinde, într-un mod aproape natural (de neimaginat într-o „suspendată” perspectivă transcendentalistă), asupra naturii extazelor sale mundane, „fizio-logice” sau „psiho-logice”. În acest delicat și straniu domeniu al proiecțiilor sensibile ale nimicului, Heidegger pare să fi impus în mod definitiv mai vechea, dar uitată contribuție a lui Kierkegaard la analitica angoasei, demonstrînd, clar și decisiv (într-un limbaj și într-o cadență adaptate, de astă dată, nivelului atins de o filosofie hermeneutică matură) că sensibilitatea poate fi afectată chiar și de... nimic. O consecință extremă – cu atît mai prețioasă pentru noi – a criticii pe care *Ființă și Timp* o făcuse deja, prin intermediul ineditei analitici a lui *Befindlichkeit*, caracterului obiectivant și, în consecință, obiectualist al filosofiei moderne. De aceea, contrar criticilor (ingrate ale) lui Lévinas, pro-iecția și, implicit, descripția lui *Dasein* în calitate de ek-stază corporală și, așadar, sensibilă – fie ea naturală sau artificială – se situează nu numai foarte departe de principiile unui „materialism rușinos”, ci chiar la antipodul acestuia din urmă. În general vorbind și ținînd îndeosebi cont de filiația sa intelectuală directă, Lévinas are o atitudine cel puțin curioasă față de Heidegger. Fiindcă, atunci cînd se reține totuși să fie de-a dreptul ostil, este cel puțin „critic”. Pînă într-atît încît *Totalitate și Infinit* pare a fi scrisă cu

gîndul ascuns al unei replici la *Ființă și Timp*. Gest prezumțios, care nu ținea seama de faptul că, între timp, Heidegger însuși concepușe mai multe asemenea „replici”.

Cea mai insistentă întîmpinare adusă ontologiei fundamentale era cea privitoare la statutul finit al lui *Dasein*, statut afirmat deja în *Kant și problema metafizicii*. Nu era, în fond, decît o reluare – deloc întîmplătoare – a unei mai vechi obiecții formulate de Cassirer. Contextul nu părea (nici el) prea nou, căci Lévinas nu face aici decît să reitereze o variantă carteziană actualizată a argumentului ontologic (tocmai el, care obiectase insistent împotriva ontologiei): dacă omul se situează chiar în proximitatea infinitului, înseamnă că, într-un anume fel, el se și bucură deja de aceasta. Or, deși Heidegger însuși definise finitudinea temporală a lui *Dasein* ca *sein-zum-Tode*, asta nu înseamnă că ființa umană se bucură, deja, de un fel de „viață de după moarte”... Esențialul contribuției heideggeriene la tema finitudinii – și, implicit, la aceea a morții – rezidă în faptul că limita finală a vieții – adică moartea însăși – este asumată de *Dasein* doar în potență, nu și în act! (În mod analog, atunci cînd încercăm să angajăm transcendentul, noi o facem doar în potență. Sau, ca să folosim terminologia lui Maldiney, contemporan cu Lévinas: față de posibilul pe care îl angajăm prin inteliecție, transcendentul este un trans-posibil.) Putem, evident, oricînd vorbi din exterior despre moarte (despre moartea celorlalți, bunăoară), dar asta nu înseamnă că noi înșine am și murit deja. Se vedește, din nou, că finitudinea lui *Dasein* nu ține atît de actualitatea unui „ce” subzistent limitat – definit la limita infinitului – cît de inactualitatea unui „cum” non-subzistent sau, mai precis, de caracterul doar potențial al limitei prin care finitul și infinitul (ne) sînt „date” simultan. Dacă noi am ști cu adevărat, adică în act, care anume este limita finitudinii noastre, am realiza, simultan, și limita infinitului de care limita finitului însuși ne desparte. Atunci abia, limita finitului va coincide cu cea a infinitului, iar *Dasein*-ul care sîntem noi înșine va intra într-o specială trecere („Paște”) – trecerea la limită. O asemenea clipă-limită însă, avertizează Heidegger – care nu ține de omogenitatea unui *Jetzt* (reiterabil și, în consecință, intratemporal) ci de eterogenitatea unui *Augenblick* –, constituie o ocurență „temporală” cu totul singulară (și, de aceea, originară și, încă, originantă), care n-are nimic de-a face cu *train-train*-ul vieții noastre cotidiene. Orizontul kairotic al marii tradiții filosofice occidentale – de la Platon și Aristotel, pînă la Kierkegaard și Nietzsche – era astfel recuperat.

Portretul pe care îl face Lévinas filosofiei lui Heidegger – pornind de la *Ființă și Timp* – este puțin „îngroșat”: liberalismul decizional al lui *vorlaufende Entschlossenheit* conduce la etatism, ontologia fundamentală a lui *Sein des Seienden*, la totalitarism, anterioritatea lui *Vorgriff*, la voluntarism politic. Toate astea sînt posibile, credem noi, tocmai pentru că tematizarea se confundă încă pentru Lévinas cu obiectivarea, iar *Ființă*, cu exterioritatea. Or, în perspectiva consumării și, apoi, a depășirii experienței intelectuale prilejuite de *Sein und Zeit*, *Ființa ființării* nu va mai fi (pentru Heidegger cel puțin) – un cuvînt al nimă-nui”, ci, dimpotrivă, cuvîntul Cuvîntului: *die Sprache spricht...* Deși originea cuvîntului este, într-adevăr, un nimeni, să nu uităm totuși că,

în limba franceză (idiom pe care Lévinas l-a mînuit ca nimeni altul) cuvîntul „nimeni” – *personne* – este (formal omonim, dar) informal sinonim tocmai cu „persoana”. Dacă, din punct de vedere ontic, persoana este un nimic, atunci Ființa presupune, la rîndul ei, Nimicul. Altfel spus, Ființa este Persoana doar pentru că amîndouă angajează, din punct de vedere ontic, Nihilismul (un cuvînt, o „realitate” chiar, de care n-ar trebui, în fond, să ne temem). Ceea ce, în fapt, Cuvîntul însuși proferase deja în vremea exodului: „Eu sînt Cel ce sînt”, adică, inversînd, „Ființa este Persoana”. Or, în mod paradoxal, tocmai acest repudiat Chip (filial) al Nimicului (patern) îl obsedează pe Lévinas.

De aceea, dacă *Totalitate și Infinit* este o carte cu adevărat originală în peisajul filosofic contemporan, aceasta (ni se pare) se datorează în primul rînd analiticii lévinasiene a chipului, a feței Celuilalt și, mai ales, a „raportului” față-către-față dintre Cineva și (cu totul) Alt-cineva. (Ceea ce constituie o satisfacție pe care autorul o acordă – fără s-o știe – vederii, declinată la un moment prin comparație cu auzul.) Fidel, în această privință, aceluiași deja invocat demers heideggerian (care descoperise prezența sensibilă a urmelor Nimicului în însăși facticitatea ființei umane), Lévinas insistă asupra diferenței fundamentale dintre omogenul Același și eterogenul Celălalt. Cîtă vreme ne vom uita la semenul nostru ca la un „ce” subzistent, vom vedea în el doar aparența generică a unei gregare asemănări cu oricare altul. Or, acest Celălalt ține de „cum”-ul unei deschideri în care Nimicul însuși (acela al transcendenței) transpare în toată strălucirea sa. Pentru că, într-adevăr, chipului Celuilalt nu poate să reveleze strălucirea unui „cum” deschis în mod autentic (katafatic), dacă originea (izvorul) acestei străluciri însăși nu s-ar releva, în mod simultan, prin adîncimea întunecată (apofatică) a ochilor lui. Fără acest Nimic – *personne* – care privește, nici un chip – *personne* – n-ar mai fi cu putință. Și cu cît mai adînc este întunericul Nimicului, cu atît mai strălucitor este Chipul său. Încît, la limită, înțelegerea întunericului cel mai adînc al Nimicului produce, datorită strălucirii maxime a Chipului său, tocmai cecitatea vederii (ca în cazul lui Saul). O cecitate atipică, una a luminii (despre care, din păcate, Merleau-Ponty n-a mai apucat să vorbească). Prin urmare, a sta cu adevărat față-către-față revine la a sta persoană-către-persoană și, ca atare, nimic-către-nimic. Ceea ce este mai important însă aici este, credem noi, faptul că înțelegerea Nimicului coincide cu însăși dis-locarea lui între un nimeni – *personne* și un alt nimeni – *personne*. Sau, încercînd o inter-mediare (deloc riscantă) între Heidegger și Lévinas (și regăsindu-l, neașteptat, pe „ultimul” Husserl, cel din a V-a *Meditație carteziană*), dezvăluirea lui *Sein* coincide cu propria lui dis-locare. Or, de vreme ce Chipul Ființei se revelează față-către-față, înseamnă că deschiderea lui *Sein* coincide cu între-deschiderea presupusă de *Dasein*-către-*Dasein*. Orice analogon presupune deja diferența și, invers, abia diferența angajează analogatul. (Descoperirea de către Husserl a faptului că survenirea sensului coincide cu însăși dislocarea lui „fenomenală” va avea ca efect o adevărată turnură în fenomenologia franceză. Ea va conduce în final la reevaluarea radicală a semnificației unor termeni consacrați ai lexicului husserlian, care, de aici înainte, vor interveni în două registre cu totul diferite: primul, acela al instituirilor simbolice – la care, prin

ocurența repetată a lui *Sinngebung*, face trimitere și Lévinas –, al doilea, al instituirilor originare – pentru care același Lévinas pregătise într-un fel terenul. Dezvoltarea acestei importante linii tematice avea să fie consacrată prin cercetările de excepție ale lui Marc Richir.)

Dar dacă momentul survenirii sensului Ființei coincide cu acela al dislocării sale, atunci dezvăluirea Ființei însăși nu mai are de-a face nici cu interioritatea primului *Dasein*, nici cu interioritatea celui de-al doilea. Inter-subiectivitatea nu revelează, cumva, o „altă” interioritate. Dimpotrivă, între-deschisul Ființei presupune dislocarea interiorității fiecărui *Dasein* în parte. (Din acest motiv, marcate de „mitul interiorității” câteva importante meditații lévinasiene vor fi, ulterior, deconstruite.) Același lucru se poate spune și despre dislocarea temporală a interiorității lui *Dasein*. Căci memorarea trecutului „ca trecut” nu coincide cu constituirea unei interiorități prezente ci, mai degrabă, cu instituirea unei „exteriorități” (nu numai atopice, ci și acronice) care cuprinde atât interioritatea mea trecută, cât și interioritatea mea prezentă. După cum amintirea trupului meu trecut transcende inclusiv trupul meu prezent, instituind o corporalitate cu totul „specială”, alta decât cea vizibilă (într-un trecut sau într-un prezent, luate separat). Nu timpul pierdut – adică trecutul – trebuie căutat aici, ci ceea ce căutarea însăși face cu puțință să survină. De fapt, memorarea se vădește a fi întotdeauna o re-memorare. Tocmai de aceea, atîta timp cît muzeele prezente ale suferințelor „noastre” trecute ne vor lega (prizonieri) de memoria unei interiorități (topice și cronice), semnificația re-memorării timpului însuși ne va scăpa. Căci, prin dislocarea memoriei în re-memorare, suferința încetează să mai rămînă (prizonieră) în posesia „noastră”; ea trece în „patrimoniul” umanității. Așadar, nu „am suferit ca om” ar trebui să spunem, ci „s-a suferit în numele Omului”. Neantul suferinței merită un Chip pe potrivă. Doar astfel, suferința va putea, cîndva, străluci.

În ciuda diferenței de principiu pe care chiar Lévinas o face între etică și morală, ceea ce se poate totuși constata în *Totalitate și Infinit* este un ton pe alocuri prea... moralist. Discursul despre cei săraci și fără adăpost, despre suferință și violență pare uneori să ignore că dislocarea – de care autorul ne vorbește atît de inspirat cînd este vorba despre Celălalt – presupune toate astea la un loc. „Războiul este Tatăl tuturor lucrurilor”, avertizase deja Heraclit. (Ce-i drept, nu despre un război „văzut” vorbea el.) Nu pare așadar deloc exclus ca, tocmai atunci cînd vom fi mai bogați și la adăpost, cînd nimeni nu va mai suferi și va fi pace peste tot, Războiul Nimicului să izbucnească – atunci abia și împotriva tuturor năzuințelor noastre mic-burgheze, „omenești prea omenești” – cu intensitate maximă. Din acest punct de vedere, completarea lecturii acestei cărți de excepție cu cea a principalelor texte heideggeriene despre coincidența dintre împlinirea modernității tîrzii și cea a nihilismului (antrenat de ea) poate fi, nu ne îndoim, o experiență intelectuală profitabilă. Între altele, multe, ea ar putea restitui iubirii, care inspiră și finalul meditațiilor din *Totalitate și Infinit*, aparența și, prin urmare, strălucirea sa autentică – cea a unei compasiuni cu adevărat infinite.

Cuprins

Prefață	5
Secțiunea I	
ACELAȘI ȘI ALTUL	15
A. Metafizică și transcendență	17
1. Dorința de invizibil	17
2. Ruptura totalității	19
3. Transcendența nu e negativitate	24
4. Metafizica precedă ontologia	25
5. Transcendența ca idee a Infinitului	31
B. Separare și discurs	37
1. Ateismul sau voința	37
2. Adevărul	43
3. Discursul	47
4. Retorică și nedreptate	52
5. Discurs și etică	54
6. Faptul metafizic (<i>le Métaphysique</i>) și faptul uman	59
7. Față-către-față, o relație ireductibilă	61
C. Adevăr și dreptate	63
1. Libertatea pusă în cauză	63
2. Investitura libertății sau critica	65
3. Adevărul presupune dreptatea	70
a) Anarhia spectacolului : geniul viclean	71
b) Expresia este principiul	72
c) Cogito-ul și Celălalt	73
d) Obiectivitate și limbaj	74
e) Limbaj și atenție	78
f) Limbaj și dreptate	80
D. Separare și absolut	83
Secțiunea a II-a	
INTERIORITATE ȘI ECONOMIE	87
A. Separarea	89
1. Intenționalitate și relație socială	89
2. A trăi din... (plăcere). Noțiunea de desăvârșire	90
3. Plăcere și independență	94
4. Nevoia și corporeitatea	95
5. Afectivitatea ca ipseitate a Eului	97
6. Eul plăcerii nu este nici biologic, nici sociologic	99

B. Plăcere și reprezentare	101
1. Reprezentare și constituire	101
2. Plăcere și hrană	106
3. Elementul și lucrurile, ustensilele	109
4. Sensibilitatea	113
5. Formatul mitic al elementului	118
C. Eu și dependență	121
1. Bucuria și ziua de miine	121
2. Dragostea de viață	122
3. Plăcere și separare	124
D. Locuința	129
1. Locuirea	129
2. Locuirea și femininul	131
3. Casa și posesia	133
4. Posesie și muncă	134
5. Munca, trupul, conștiința	139
6. Libertatea reprezentării și donația	144
E. Lumea fenomenelor și expresia	151
1. Separarea este o economie	151
2. Lucrare și expresie	153
3. Fenomen și ființă	155
Secțiunea a III-a	
CHIPUL ȘI EXTERIORITATEA	159
A. Chip și sensibilitate	161
B. Chip și etică	167
1. Chip și infinit	167
2. Chip și etică	170
3. Chip și rațiune	174
4. Discursul instaurează semnificația	177
5. Limbaj și obiectivitate	181
6. Celălalt și Alții	184
7. Asimetria interpersonalului	187
8. Voință și rațiune	188
C. Relația etică și timpul	193
1. Pluralismul și subiectivitatea	193
2. Comerțul, relația istorică și chipul	199
3. Voința și moartea	205
4. Voința și timpul : răbdarea	209
5. Adevărul voinții	212
Secțiunea a IV-a	
DINCOLO DE CHIP	221
A. Ambiguitatea dragostei	227
B. Fenomenologia erosului	229
C. Fecunditatea	239
D. Subiectivitatea în eros	243
E. Transcendența și fecunditatea	247

F. Filialitate și fraternitate	251
G. Infinitul timpului	253
Concluzii	257
1. De la asemenea la Același	257
2. Ființa este exterioritate	258
3. Finitul și infinitul	259
4. Creația	260
5. Exterioritate și limbaj	262
6. Expresie și imagine	264
7. Împotriva filosofiei Neutrului	266
8. Subiectivitatea	266
9. Menținerea subiectivității. Realitatea vieții interioare și realitatea Statului. Sensul subiectivității	267
10. Dincolo de ființă	269
11. Investiția libertății	269
12. Ființa ca bunătate. Eul. Pluralismul. Pacea	272
 <i>Glosar</i>	 275
<i>Bibliografie tematică selectivă</i>	279
<i>Postfață (Virgil Ciomoș)</i>	
Diferență și analogie	281

În colecția PLURAL

au apărut :

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfârșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii” în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*

34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost dimineață*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică ?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce și de ce ?*
47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica și spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliță – *Călugărul și moartea*
52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrate – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
- 14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia.*
Un veac de istorie bizantină. 976-1077
17. Cicero – *Despre divinație*
- 18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*

20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrșirea*
22. Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile
confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind și esență*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat.
Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea
grecească. Contribuție la studiul conceptului de midraș*
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate și Infinit*

În pregătire:

Adriana Babeți – *Despre arme și litere*
Jacques Derrida – *Fantomele lui Marx*
Pavel Florenski – *Stîlpul și temelia adevărului*